Publication couronnée par l'Institut (Prix Estrade-Delcros)

NUMÉRO EXCEPTIONNEL

30e Année, No 2. Avril-Juin 1923.



Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **M. XAVIER LÉON**

TROISIÈME CENTENAIRE DE LA NAISSANCE DE PASCAL

(19 juin 1923)



Librairie Armand Colin

103, Boulevard Saint-Michel, Paris (Ve)

La Revue paraît tous les trois mois. — Le numéro : 6 fr.
Un an (4 numéros) : France et Colonies, 16 fr. ; Union postale, 19 fr.
(Les abonnements partent du 15 janvier.)
Pour les abonnements, valeurs, mandats-poste, libeller ainsi l'adresse :
Librairie Armand Colin, 103, Boulevard Saint-Michel, Paris (Ve).
Pour tout ce qui concerne exclusivement la Rédaction, écrire à :
M. Xavier LÉON, 39, Rue des Mathurins, Paris (VIIIe).

numéro compris dans l'abonnement est vendu séparément 10 fr.

LIBRAIRIE ARMAND COLIN, 103, BOULEVARD SAINT-MICHEL, PARIS

Revue de Métaphysique et de Morale

Secrétaire de la Rédaction : **XAVIER LÉON**

ABONNEMENT ANNUEL (de janvier)

FRANCE ET COLONIES. **16 fr.** » | UNION POSTALE. . . . **19 fr.** »

Le numéro. . . . . **6 fr.** »

La *Revue de Métaphysique et de Morale* paraît tous les trois mois.

Chaque année de la *Revue de Métaphysique et de Morale* (un fort volume in-8° raisin, broché) est mise en vente au prix de **18** fr., sous réserve des exceptions suivantes :

1° En raison des numéros exceptionnels qu'elles renferment : les années 1900, 1905 et 1912 sont vendues chacune **22 fr. 50** ; l'année 1904 est vendue **29 fr. 50** ; l'année 1906 et l'année 1913, chacune **21 fr.** ; l'année 1908, **27 fr.** ; l'année 1910, **19 fr. 50** ; les années 1911 et 1922, **25 fr.** ; l'année 1916, **25 fr. 50** ; l'année 1918, **35 fr.** ; l'année 1921, **33 fr. 50**.

2° L'année 1893 (*Première année*) est *incomplète*, les nos 2, 3, 5 et 6 étant épuisés.

3° L'année 1896 (prix **22 fr. 50**, en raison du numéro exceptionnel (*Descartes*) qu'elle contient, et l'année 1903, dont il ne reste qu'un très petit nombre d'exemplaires, ne peuvent être vendues qu'aux acheteurs de la collection.

Les nos des années parues, non épuisés, peuvent être fournis au prix de **3** fr. chacun, sauf les numéros des années : 1920, vendus 4 fr. ; 1923, 4 fr. 50 ; 1922, 5 fr. — Sont épuisés les nos 2, 3, 5 et 6 de *1893* ; 4 et 5 de *1895* ; 4 de *1896* ; 1 de *1900* ; 4 de *1902* ; 1 de *1903*.

NUMÉROS EXCEPTIONNELS

Ier Congrès international de Philosophie, Paris, 1er-5 août 1900 (Numéro de septembre 1900 : 214 pages). . . . . **7 fr. 50**

Ce numéro contient le compte rendu des séances tenues par le *Congrès* les 1, 2, 3, 4, 5 août 1900 : séance d'ouverture avec l'allocution de M. BOUTROUX, séances générales, séances des quatre sections dans lesquelles le Congrès s'était partagé : Philosophie générale et Métaphysique, Morale, Logique et Histoire des Sciences, Histoire de la philosophie.

IIe Congrès international de Philosophie, Genève, 4-8 septembre 1904 (Numéro de novembre 1904 : 240 pages). . . . . **7 fr. 50**

H. BERGSON : Le paralogisme psycho-physiologique. — P. BOUTROUX : Sur la notion de correspondance dans l'analyse mathématique. — H. DELACROIX : Sur la structure logique du rêve. — Lieutenant-colonel HARTMANN : Définition physique de la force. — XAVIER LÉON : Fichte contre Schelling. — F. RAUH : Sur la position du problème du libre arbitre. — Comptes rendus critiques des séances.

IIIe Congrès international de Philosophie, Heidelberg, 31 août-5 septembre 1908 (Numéro de novembre 1908 : 422 pages). . . . . . . **12 fr. »**

E. BOUTROUX : La philosophie en France depuis 1867. — G. BELOT : Note sur la triple origine de l'idée de Dieu. — C. BOUGLÉ : Marxisme et sociologie. — L. BRUNSCHVICG : Sur l'implication et la dissociation des notions. — L. COUTURAT : D'une application de la logique au problème de la langue internationale. — H. DELACROIX : Note sur le christianisme et le mysticisme. — V. DELBOS : La notion de substance et la notion de Dieu dans la philosophie de Spinoza. — G. DWELSHAUVERS : La philosophie de J. Lagneau. — A. LALANDE : État des travaux du vocabulaire philosophique. — P LAPIE : Sur le rapport de causalité. — X. LÉON : Fessler, Fichte et la Loge Royale York à Berlin. — E. MEYERSON : La science et le réalisme naïf. — D. PARODI : La notion d'égalité sociale. — F. RAUH : L'idée d'expérience. — A. REY : L'*a priori* et l'expérience dans les méthodes scientifiques. — F. SIMIAND : La méthode positive en science économique. — E. VAN BIÉMA : Le germe de l'antinomie kantienne chez Leib-

Voir suite page 3 de la couverture.

L'ABOUTISSEMENT DE LA MÉDIATION TÉLÉOLOGIQUE : L'INTUITION PRATIQUE[1]

Le second grand cas de médiation, à savoir la médiation et la satisfaction de l'intérêt, se trouve dans la vie d'appréciation ou dans les expériences de valeur. Il présente des analogies avec celui de la médiation logique, qui a été traité dans l'article précédent. La valeur apparaît dans la satisfaction de l'intérêt, qui a pour résultat un choix. Cela nous ramène à la distinction fondamentale entre les fonctions cognitives et électives de l'esprit. Le caractère de l'objet auquel s'attache l'intérêt électif s'appelle sa valeur, et l'isolement de ce caractère, attribué à l'objet d'une manière plus ou moins explicite, constitue la médiation de la valeur. La valeur est obtenue au moyen de l'objet. Lorsqu'on envisage l'objet comme tel, c'est l'intérêt cognitif qui est à l'œuvre ; quand on poursuit la valeur que l'objet possède pour vous, l'intérêt actif et appréciatif joue le rôle principal.

Ce contraste apparaît dans tout le développement de l'esprit, et aboutit au dualisme de la connaissance et de la valeur. Une fois établie, la connaissance sert à des buts de contrôle personnel, de satisfaction dans la réalisation de l'intérêt appréciatif et électif ; la connaissance est instrumentale à l'égard de la valeur. D'autre part, la connaissance comme telle se développe par l'élimination des mobiles personnels et électifs et par la découverte des données de fait et de vérité où l'intérêt théorique comme tel trouve sa satisfaction.

Ainsi les deux grandes classes d'intérêts peuvent se séparer en

1. Suite et conclusion de l'article « L'aboutissement de la médiation », paru dans le numéro exceptionnel américain de cette *Revue* (Octobre-Décembre 1922).

un sens : l'intérêt pratique étant motivé par la préférence personnelle et le désir, chez l'individu, d'atteindre des objets ayant de la valeur pour lui, tandis que l'intérêt théorique est motivé par la découverte et le maintien, dans son intégrité, d'un système objectif et neutre de connaissances.

Après avoir ainsi indiqué le contraste et l'opposition de ces deux tendances que présente le développement de l'esprit, nous allons montrer ce qu'elles ont en commun. Car toutes deux sont des intérêts — des intérêts humains. Le besoin de la connaissance est un besoin réel, comme l'est aussi le besoin du bien, de l'utilité, de la beauté ; et, dans la théorie générale de la réalisation des fins des efforts humains, nous ne pouvons pas négliger la fin de l'intérêt théorique, qui est d'atteindre la vérité et le réel. Ainsi, tout en étudiant, comme nous le faisons maintenant, la sorte de médiation qui caractérise la vie pratique, la médiation de la valeur, nous ne devons pas oublier que le processus, déjà décrit, de la médiation du vrai est un de ses cas spéciaux.

Il faut donc nous attendre à trouver que le processus de la médiation à l'aide des idées, par conversion et par inférence, tel qu'il est décrit dans l'article précédent, n'entrave pas le processus subséquent de la médiation des valeurs ; car, dans un sens très réel, il constitue précisément un cas de médiation de ce genre. La vérité est elle-même une valeur, et il est naturel de supposer que les autres grandes classes d'intérêts et de valeurs lui sont étroitement unies en ce qui touche la fonction et les mobiles.

Il sera donc intéressant de poursuivre nos recherches dans cette direction ; de nous demander, en premier lieu, jusqu'à quel point les valeurs ou les satisfactions en général sont atteintes par médiation dans le processus même qui est médiateur des vérités et qui satisfait ainsi l'intérêt théorique. Ou bien, exprimant la chose différemment et d'une manière qui est plus en rapport avec nos recherches ultérieures, demandons-nous jusqu'à quel point la découverte de la vérité et l'obtention de la réalité par la pensée aboutissent en même temps à la découverte et à la réalisation des valeurs. Les deux cas ont, en vérité, beaucoup de points communs, et la découverte de l'élément commun atténuera peut-être dans une certaine mesure le dualisme indiqué par les termes vérité et valeur. L'intérêt de cette recherche se manifeste dès le début, car les alternatives qu'elle fait apparaître sont suggestives. Si les deux sortes de

médiation, la médiation active et la médiation théorique, s'effectuent au moyen du même genre de réalité découverte ou présupposée, il conviendra de se demander quelle est la fin primaire et originelle du processus. Le réel est-il quelque chose qui donne aussi de la satisfaction, quelque chose à quoi s'attache de la valeur à cause de sa réalité ? ou bien la réalité, la qualité de vérité, est-elle simplement une réinterprétation des satisfactions et des valeurs obtenues sous des formes relativement stables et fixes ? Les vérités sont-elles des instruments pour atteindre les valeurs, et rien de plus ? La médiation des faits est-elle simplement l'occasion de la médiation subséquente des valeurs — la vérité étant un moyen d'atteindre les valeurs, de les accroître et de les rendre conventionnelles ? ou bien la médiation des valeurs n'est-elle possible qu'à l'aide de la médiation antérieure et réussie des réalités auxquelles elles s'attachent ? Ou encore, l'univers extérieur n'est-il qu'un système de contrôle, quelque chose dont la médiation, étant réelle, est nécessaire pour permettre à l'esprit de passer à une médiation correspondante, dans le même système, d'un ensemble de valeurs ?

Il est évident que nous nous trouvons ici devant les deux grandes interprétations rivales de la connaissance, l'interprétation pragmatique et l'interprétation rationaliste. Le pragmatisme ne peut pas se passer de la présupposition d'un système de données extérieures relativement fixes. D'autre part, il est également vrai que la connaissance comme telle n'épuise pas nos expériences de la réalité. La pensée ne permet pas de tout résoudre. Y a-t-il un terrain commun entre les deux points de vue ?

Il y a un terrain commun entre eux dans le fait, qui leur est commun, de l'intérêt. Dans les deux cas, il existe un intérêt qui atteint sa satisfaction au moyen d'objets — de faits, d'idées, de réalités. On trouve aussi un terrain commun entre eux dans leur fin : le rétablissement de l'expérience de première main, ou immédiate, qui satisfait l'intérêt. Malgré tous les mobiles dualistes qui se révèlent dans les deux processus de médiation, il y a là des liens qui les unissent. Voici les deux questions que soulèvent ces facteurs : premièrement, y a-t-il un intérêt d'un genre compréhensif, un intérêt de complétude, d'accomplissement, d'intégrité, s'opposant aux intérêts d'exclusion mutuelle qui se manifestent entre la vérité et la valeur ? Y a-t-il un intérêt qui soit favorisé et satisfait par l'une et par l'autre ? Deuxièmement, y a-t-il un accomplisse-

ment commun de ces deux grands modes de médiation, quelque état final résultant, quelque aboutissement qui les accomplisse et satisfasse aussi l'intérêt plus large de complétude que nous venons de mentionner ? Nous allons examiner brièvement la seconde de ces questions [1].

L'aspect instrumental de la médiation des valeurs. — On atteint les valeurs au moyen des faits, des vérités, des réalités auxquels elles s'attachent : — ce fait montre le caractère instrumental de la médiation des valeurs. Mais il y a ici plus que le simple instrumentalisme du processus médiateur lui-même, plus que ce qu'indique l'expression conventionnelle et formelle « moyens d'atteindre des fins ». Il y a aussi le rôle instrumental du dualisme moyen-fin, dont la valeur apparaît comme un produit secondaire de l'expérience de valeur elle-même. L'objet qui a de la valeur, tout en étant lui-même l'aboutissement de la médiation de la valeur, n'est pas la fin de cette médiation, ni celle de l'intérêt à l'œuvre; au contraire, cette fin réside dans la valeur qui s'attache à l'objet. La fin de la médiation se trouve dans l'immédiateté de l'expérience de valeur de l'objet que l'on cherche à atteindre. Ce cas est analogue à celui de la médiation de la vérité en ce que ces médiations s'appuient toutes deux sur un contexte d'idées, ou de vérités, dont elles présupposent ou admettent la réalité, et que toutes deux aboutissent à une immédiateté. Dans les deux cas, la médiation s'abolit. La présence de l'objet que les idées servent à atteindre ou à établir par inférence est satisfaisante tant pour l'intérêt de la connaissance que pour celui de la valeur, en ce que les immédiatetés respectives de la pensée et du sentiment sont atteintes.

La fin de la médiation de la valeur, comme celle de la médiation de la vérité, est une certaine immédiateté de la réalité : c'est donc cette immédiateté que le processus de la médiation sert à atteindre.

L'immédiateté d'appréciation. — Si l'on nous accorde que notre thèse est exacte, c'est-à-dire que l'aboutissement de la médiation des valeurs est une certaine immédiateté, où le processus de la médiation s'accomplit et disparaît, nous devons rechercher la nature de l'immédiateté ainsi obtenue. La question est la même que celle

1. Nous avons répondu en détail à la première en faveur de l'intérêt esthétique (Voir l'ouvrage *Théorie génétique de la réalité,* où est exposée la doctrine du Pancalisme).

que nous nous sommes posée dans le cas de la connaissance, et la réponse est analogue. Nous avons trouvé que la médiation de la connaissance aboutit à un mode d'immédiateté qui n'est pas primitif, mais comporte un certain nombre de présuppositions qui fixent sa place dans le mouvement des processus conscients.

Il en est de même de l'immédiateté qui est le résultat final d'un processus de médiation où l'on poursuit et atteint des valeurs. Cette immédiateté n'est pas primitive. Elle comporte à peu près les mêmes présuppositions que le type cognitif de médiation, mais en exige en outre quelques autres qui lui sont particulières.

En premier lieu, on peut montrer clairement que les processus de la conversion, de l'inférence, etc., sur lesquels s'appuie la médiation de la connaissance, sont présents dans toute expérience de valeur. L'idée d'une valeur ne peut être accomplie qu'au moyen d'un processus de désir aboutissant aux choses mêmes à l'aide desquelles l'idée se réalise. La médiation de faits ou de vérités est une condition de la médiation ultérieure des valeurs qui s'attachent à ces faits ou à ces vérités. L'obtention de la valeur affirmée d'une situation, d'une personne ou d'un événement n'est possible que par l'établissement de la vérité du jugement. Il en est ainsi sur toute l'échelle des valeurs ascendantes : chacune est conditionnée par les processus de médiation cognitive au moyen desquels les objets auxquels s'attachent les valeurs sont eux-mêmes réalisés.

Il est donc évident que l'immédiateté atteinte comme aboutissement de n'importe quel mode donné d'effort, de désir ou de but implique un système de vérités ou de réalités sous-jacentes.

En outre, une telle médiation pratique comporte certaines présuppositions qui lui sont particulières. Il y a dans la conscience de la valeur une continuité fondée sur le développement de la vie affective. L'immédiateté qui résulte de l'accomplissement d'un désir ou d'un sentiment n'est pas conditionnée seulement par les progrès de la vie cognitive, mais aussi par les états actifs et affectifs antérieurs. Le développement de la vie intérieure du moi n'est pas simplement un reflet du développement concomitant de la connaissance et de la pensée ; au contraire, il a sa propre existence et sa propre persistance relatives, manifestées par la naissance d'habitudes, de préférences, de sentiments, qui concourent à faire du moi ce qu'il est. Tout cela progresse dans chaque nouvelle expérience de valeur, et chaque nouveau gain d'une immédiateté d'apprécia-

tion entraîne une redétermination du moi qui apprécie. L'histoire tout entière de la vie affective et active de l'individu repose sur chaque acte d'appréciation, si simple et si immédiat qu'il puisse paraître à la conscience au moment où il a lieu. Vous et moi, par exemple, nous convenons d'aller voir ensemble un chef-d'œuvre de l'art. Nous avons en commun le désir de voir le tableau dont l'idée est médiatrice. Nous tombons d'accord sur le lieu, le temps, les circonstances nécessaires à l'exécution de notre projet. Il y a des éléments de processus cognitifs, tels que la conversion et l'inférence, à effectuer. Une fois que nous avons accompli ces préliminaires, qui sont tous nécessaires à la médiation de notre désir, nous nous trouvons devant le chef-d'œuvre. Avec quel résultat? Nous avons tous les deux atteint une immédiateté d'appréciation, aboutissement de la double médiation de la connaissance et du désir réunis. Mais ce n'est pas tout. Nous apprécions différemment. Vous êtes un artiste, moi un agriculteur; vous avez apprécié beaucoup d'œuvres d'art, avez discuté les règles de la critique, avez vécu dans une atmosphère où les jugements de valeur sont raffinés et variés. Moi, au contraire, je suis un novice, un philistin, un utilitaire, en raison de mon éducation et de mon milieu social. Tout cela différencie notre sentiment. Votre immédiateté est celle d'un jugement esthétique cultivé par l'appréciation et par la critique ; la mienne est celle d'une réaction d'un genre spontané, inculte et irréfléchi, appartenant à une vie de sentiment plus simple et plus pratique. Vous cherchez la satisfaction de besoins que je ne partage ni ne comprends. Tout cela indique, chez chacun de nous, un certain développement continu de la conscience de la valeur, constamment en interaction, il est vrai, avec l'accroissement de la connaissance, mais n'en résultant pas exclusivement. Il y a une logique intrinsèque dans la vie de sentiment et d'appréciation.

Si nous avons dit ce qui précède, c'est simplement pour donner plus de force à l'affirmation que l'immédiateté qui provient de la médiation d'une valeur n'est pas primitive. Elle présuppose les conditions de son apparition, conditions qui résident à la fois dans la vie complexe de la pensée et dans l'histoire antérieure des sentiments et des désirs personnels.

S'il en est ainsi, nous devons nous poser, comme dans le cas de la connaissance, qui a déjà été étudié, la question suivante : Que signifie cette immédiateté, et comment se produit-elle ? Est-elle

analogue à l'immédiateté de ce qu'on appelle la raison, laquelle cache les facteurs qui l'engendrent, à savoir la médiation et le développement? Dans ce dernier cas, nous avons trouvé que ces facteurs sont présupposés.

La présupposition semble être que la vie de désir et de pratique d'action et d'adaptation, a également sa logique génétique, son organisation de facteurs, où pourraient prendre naissance l'absoluité et l'universalité pratiques. Posons la question d'une manière un peu plus détaillée.

A propos du développement de la connaissance comme telle, nous avons vu qu'il y a une tendance à ériger le contexte d'idées dans un système d'implications qui s'affirme comme étant exempt de toute référence à une sphère de réalité ou de contrôle. Le contenu rationnel devient lui-même un tout subsistant par lui-même et se suffisant, où la validité et l'intégrité de l'intuition rationnelle se trouvent complètement réalisées. L'immédiateté, au lieu de rester attachée à la sphère de réalité atteinte par médiation, en vient à s'attacher au contexte d'idées médiateur qui a constitué le moyen. Telle est la nature de l'intuition rationnelle.

Une autre question se pose maintenant, celle de savoir si cette tendance, ce déplacement de l'immédiateté, s'étend à la partie élective, au facteur de valeur d'un système entier donné d'idées. La conduite des êtres humains, par exemple, est un système de faits ou de vérités, au sujet duquel on peut faire des inférences et établir diverses médiations du genre cognitif. Mais la vie humaine n'est pas seulement appréhendée, elle est également appréciée; on ne constate pas seulement qu'elle est réelle, mais encore qu'elle a de la valeur. Trouve-t-on, dans la série de valeurs, d'appréciations, des règles ou des normes apparemment universelles auxquelles nos jugements de valeur doivent se conformer, quel que soit le contenu particulier des conditions empiriques de la vie ? Peut-on isoler des principes intuitifs de genre pratique, s'il y en a?

En énonçant la question de cette manière, on voit aussitôt que la réponse à y faire est nécessairement positive; on doit reconnaître que les notions, les intuitions, les principes dits *a priori* de la vie pratique agissent comme normes de la raison pratique.

Si nous appliquons le terme « intuition » à cette sorte d'immédiateté, nous l'appellerons l' « intuition de la valeur », de même que l'autre aspect, l'aspect cognitif, a été appelé l' « intuition de

la vérité ». Historiquement, l'ensemble de ces « normes » ou règles a été nommé la « raison pratique », par opposition à la « raison théorique » ; ces règles de la sphère de la pratique s'opposent aux « principes » ou aux croyances primitives de la sphère de la connaissance. L'immédiateté dont il s'agit est une immédiateté d'appréciation, mais elle n'est pas simple, comme l'est l'appréciation directe primitive des faits. Au contraire, c'est une immédiateté qui résulte du développement des intérêts et des efforts jusqu'à leur satisfaction dans des états finals. En cela elle diffère de l'immédiateté provenant de la satisfaction de l'intérêt théorique, car cette dernière immédiateté apparaît comme le résultat d'un processus de désintéressement. Gardant ces distinctions présentes à l'esprit, nous allons maintenant discuter brièvement le caractère de ces règles ou normes, en les désignant simplement par l'expression : « raison pratique ».

L'immédiateté de la raison pratique. — Le terme : « raison pratique » est employé corrélativement à celui de : « raison théorique », qui s'applique à la sphère de la vérité ; toutes deux sont intuitives. La « raison pratique » sert à désigner l'ensemble des règles de conformité morale auxquelles est soumise la vie active et émotive. Ses principes contrastent de certaines manières avec ceux de la raison théorique, comme nous allons le montrer.

1. En premier lieu, nous sommes fondé à employer les termes : « règles » et « normes », au lieu de : « vérités » ou « principes », en raison du caractère des processus pratiques et émotifs en jeu, lesquels sont réglés par la raison pratique. Ce ne sont pas là des processus de connaissance ni de reconnaissance de la vérité comme telle, mais des processus d'exécution et de réalisation : ils ne sont pas théoriques, mais actifs. Dans toute cette sphère, la tâche de l'individu consiste à choisir, à identifier son moi, en employant des moyens de réalisation appropriés. Ces processus contrastent fortement avec ceux de la vie théorique en ce que, dans ceux-ci, le fait ou la vérité sont indépendants, sont découverts tels qu'ils sont, tandis que, chez ceux-là, il est nécessaire de faire des efforts, de poser des fins et des idéals, et de choisir les moyens de les atteindre. La fin ne sert pas simplement de source d'information, mais aussi de guide pour l'action. Quand il s'agit de la connaissance, on dit : « Cela est vrai » ; de l'action : « Cela doit être fait ». De plus, dans la sphère morale, le « doit » devient impératif. Ce processus de

détermination élective, par lequel le moi, en employant les moyens qui conduisent aux fins, progresse peu à peu, a ses normes régulatrices.

2. Ces règles ou normes forment un ensemble qui est essentiellement téléologique, et qui, s'attachant au contexte de la connaissance, établit une partie de sa signification. Il ajoute quelque chose à la signification théorique. Toute connaissance est non seulement vraie, mais encore bonne — bonne à quelque chose, propre à quelque usage. L'usage qu'on peut en faire, son utilité, en prenant ce mot dans un sens large, est son aspect téléologique. Cet aspect peut être formulé, par abstraction, en un ensemble de normes, de même que les vérités de la théorie forment, ainsi qu'il est reconnu, un ensemble d'implications théoriques. La raison pratique est le côté formel de l'utilité ou de la valeur morale, tout comme l'implication valable est le côté formel de la vérité. Jusqu'à quel point l'énonciation formelle de cette organisation de fins, de normes téléologiques, peut-elle être poussée? Cela est difficile à dire, puisque ces normes restent toujours dans le domaine du sentiment et des tendances actives, qu'elles sont étrangères à celui des énonciations ou des formulations cognitives [1]. Mais on peut dire qu'il y a des sortes générales de désirs, des classes d'intérêts, des modes de conduite, des intensités de passion, des fins poursuivies, auxquels s'attache, dans la vie de la pratique, une valeur téléologique et morale, soit positive, soit négative. Toutes ces choses peuvent être catégorisées pour être reconnues formellement, et pour être généralisées dans des classes, à peu près comme les principes de la validité théorique et de l'implication catégorisent les détails de la connaissance. A mesure que la vie pratique progresse, le besoin de conformité à des idéals, à des règles, à des normes de pratique devient de plus en plus impératif, de même que la connaissance des faits et des vérités devient logiquement nécessaire. Les besoins théoriques se montrent sous la forme de cohérence logique, d'identités, de raisons suffisantes, bref, de fondements de croyances personnelles. Les besoins pratiques prennent la forme d'ordres et d'interdictions, bref, de fondements de l'obéissance personnelle.

3. Cette systématisation des règles de la pratique aboutit à certains caractères de la nature de sanctions, correspondant aux carac-

1. Cf. l'ouvrage de l'auteur, *Le Médiat et l'Immédiat*, chap. IV et V.

tères qui imposent aux principes théoriques de la raison leur nécessité. Ces caractères logiques, ces marques de validité, se révèlent sous la forme de cohérence, d'universalité, d'évidence, etc. Dans le cas qui nous occupe, ce sont des caractères de genre téléologique qui se manifestent, à savoir les sanctions que comportent l'obligation, la prohibition, le devoir, la finalité. Ces caractères s'attachent avec la même immédiateté apparente à l'ensemble de données où ils prennent naissance que les lois de la validité logique à l'ensemble des vérités théoriques.

4. Tout cet ensemble de principes téléologiques est de la nature de la « postulation ». La postulation est toujours de la nature de suppositions allant au delà des faits établis; elle propose des hypothèses, elle n'énonce pas de vérités établies, au contraire de la connaissance, qui dépeint, décrit, reconnaît le réel. La vie active vise à des adaptations, à des accommodations, à des réalisations; elle est dirigée vers des fins non encore atteintes. Aussi les règles de la conduite sont-elles des hypothèses au sujet des moyens de parvenir à des buts, des normes pour continuer à développer l'expérience vers des idéals. Ce sont des prescriptions, et non des descriptions.

5. Malgré leur caractère téléologique et idéal, ces normes pratiques prétendent à une portée catholique. Les normes et les idéals de la raison pratique font loi pour tous les esprits et semblent avoir quelque chose du caractère synnomique du jugement. La loi morale, les canons de l'appréciation esthétique, les obligations de la conformité religieuse ont cette prétention et cette « intention ». Nous ne pouvons pas rechercher ici quelles sont les limites et l'origine de cette portée commune; elle a sans doute ses racines dans l'expérience sociale et ethnique[1].

Tout en faisant ressortir le caractère intuitif de ces règles pratiques, et le pouvoir législatif qu'elles exercent — rôle où elles sont catégoriques et impératives, — nous devons reconnaître leur caractère hypothétique, en tant qu'elles se rapportent à des faits ou à des vérités. Ce sont des normes d'action, et non des descriptions de faits. En effet, chacune de ces sanctions pratiques de la conduite ou de la pratique sociale, ou de la production esthétique, ou de l'observance religieuse, est conditionnée par la présence du motif

1. Ce point a été étudié en détail par l'auteur dans *Le Médiat et l'Immédiat*, deuxième partie: « La logique de la pratique, » chap. IV à VII.

d'agir, par l'impulsion vers la fin qu'elle a en vue. « Si l'on veut atteindre le bien, si l'on veut parvenir à une place honorable dans la société, si l'on veut accomplir un chef-d'œuvre, si l'on veut communier avec la Divinité, on doit agir de telle et telle façon », — voilà la forme de la prescription. Elle postule, en effet, une sphère, un monde de valeurs, à l'intérieur duquel elle fournit la règle et la sanction. En dehors de ce monde, elle est sans portée. Elle suppose aussi un agent apte et disposé à reconnaître cette postulation, un individu dont la vie mentale repose sur l'adoption des moyens d'atteindre des fins.

C'est dire, assurément, que ces normes pratiques sont de la nature des idéals, qui vont toujours au delà de l'organisation des données déjà réalisées en fait. Mais les idéals de la raison pratique ne sont pas simplement, comme ceux de la raison théorique, des idéals de complétude formelle, pouvant être décrits sous la forme de touts purement intellectuels. Ce sont des idéals de volition, de détermination du moi, de contrôle de données dirigé vers l'accomplissement de fins pratiques. Ils postulent des sphères de valeurs, qu'ils supposent réalisées sans l'emploi de moyens, c'est-à-dire sans aucun processus de réalisation médiateur. Le postulat de la raison pratique considère ce qui devrait être comme si cela était déjà ; il exige que « devrait être » soit changé en « est », que ce ne soit plus un postulat de l'idéal, mais un caractère du réel.

Il est clair que le problème devant lequel nous nous trouvons ici a beaucoup d'analogie avec celui que nous avons étudié dans l'article précédent, à savoir celui de l'immédiateté de l'intuition théorique. Si l'immédiateté de la raison pratique, celle de l'appréciation en général, a, elle aussi, des caractères formels aussi marqués, nous devons pouvoir nous en expliquer les causes par une recherche génétique adéquate. Comment une médiation du type de « moyens et fins » peut-elle aboutir à une immédiateté de ce genre? Comment ces règles et ces sanctions législatives peuvent-elles être engendrées dans le développement de la vie pratique ?

Nous pourrions procéder dans le cas présent comme dans l'autre, et discuter des théories de la raison pratique, des théories du rationalisme, du volontarisme formel, de l'absoluité des valeurs. Mais cela n'est guère nécessaire, et d'ailleurs, cela ne serait pas possible ici.

Notre conclusion est que l'immédiateté de la « raison pratique »

n'est pas primitive, mais dérivée, pas originale, mais due au jeu des facteurs de la vie mentale qui président à l'action. La médiation des fins par les moyens atteint sa consommation dans la postulation de fins absolues, *supposées réalisées* dans un idéal ayant une valeur immédiate.

J.-MARK BALDWIN,
Correspondant étranger de l'Institut.

LE SENS COMMUN VISE-T-IL LA CONNAISSANCE ?

Afin de rechercher les processus intimes que la pensée met en œuvre en réagissant à l'égard de la sensation, nous avons, dans nos deux livres (*Identité et réalité*, 2[e] éd., Paris, 1912, et *De l'explication dans les sciences*, Paris, 1921), examiné surtout la pensée scientifique, qui offre l'avantage d'être plus précise, plus facilement saisissable que toute autre. Mais nous avons aussi, constamment, comparé cette pensée à la pensée philosophique et à celle du sens commun. On a pu constater que, dans nos exposés, ces trois formes de la raison humaine se trouvent intimement mêlées, sans que, nulle part, apparaisse cette *couture* (si nous osons nous exprimer ainsi) que l'on perçoit fréquemment, dans des ouvrages d'épistémologie, entre ce qui est proprement scientifique et ce qui appartient à d'autres domaines de l'effort intellectuel. C'est donc que, sous ses diverses formes, la raison poursuit en réalité un seul et même but, lequel ne peut être que la connaissance, la compréhension, ces termes étant pris dans leur sens le plus général.

Ainsi le monde du sens commun lui-même — il convient d'y insister, précisément parce que cette affirmation apparaît, tout d'abord, quelque peu choquante, — n'est et ne peut être qu'une création de la raison à la recherche du savoir.

Il n'est d'ailleurs point malaisé de démêler ce qui, dans cet énoncé, nous trouble. C'est que ce monde doit se présenter à l'imagination de l'animal (ou du moins de l'animal supérieur) à peu près de la même façon qu'à la nôtre. En effet, ses organes des sens sont, très certainement, tout à fait analogues aux nôtres, et la

manière dont il se comporte ne nous permet aucun doute qu'il *perçoit*, c'est-à-dire qu'il croit, tout comme nous, à l'existence de *choses*. Et l'on est contraint, dès lors, de lui attribuer également, dans une mesure aussi rudimentaire que l'on voudra, cette soif de comprendre, cette curiosité, que tout homme ressent en lui-même et qui, selon nous, crée précisément, en tant que premier accommodement entre la sensation et l'intellect, ce monde des choses. — Nous n'entendons pas faire valoir ici les déclarations d'observateurs de la vie animale qui ont cru pouvoir, directement, constater l'existence de cette passion dans l'âme animale. Nous nous contenterons de résumer brièvement ce qui, dans cet ordre d'idées, résulte des raisonnements que nous avons présentés nous-même. Nous rappellerons donc que, d'une part, le caractère commun et l'essence profonde de toutes les opérations tentées par l'intellect en vue de la compréhension consistent dans l'identification du divers et que, d'autre part, l'on est bien forcé d'admettre que cette opération d'identification, l'animal l'accomplit selon un schéma tout à fait semblable à celui qui sert de canevas aux opérations de notre raison. Tout en percevant, par exemple, diverses espèces d'herbe (il est même probable — comme il s'agit de choses qui le concernent plus particulièrement — qu'il perçoit leur diversité plus distinctement et plus immédiatement que ne le fait l'homme), le ruminant annule cette diversité dans son esprit pour former ce *genre* : herbe comestible, sans quoi, en effet, il ne parviendrait point à brouter. Et de même le carnivore ne doute point de l'identité d'une proie qui s'offre à ses yeux sous des formes et des tailles très variées, car, dans le cas contraire, toute chasse deviendrait pour lui impossible.

Il y a donc là une conséquence directe de la théorie que nous avons développée, conséquence inévitable du fait même de notre définition de la raison. On ne pourrait y échapper, en effet, qu'en creusant, à ce point de vue, un abîme infranchissable entre l'homme et l'animal, en déniant résolument la raison à ce dernier et en supposant qu'il obéit à des instincts seuls — le terme *instinct* prenant dès lors un sens qui le rapprocherait de celui que l'on prête généralement au concept de *tropisme*. Ce serait, en somme, une variante de la conception cartésienne de l'animal-machine. Il est presque inutile de faire ressortir que ce n'est point la nôtre, que nous aimons mieux nous figurer la raison animale comme congénère de celle de l'homme, comme naissant, sous une forme fruste, avec

la conscience, et se développant et se compliquant à mesure que se développent et se compliquent la structure de l'animal en général et surtout celle de ses centres nerveux, et ensuite du plus important de ces centres, le cerveau.

On peut d'ailleurs se convaincre, à un point de vue un peu différent, que c'est là une conception, à bien des égards, inévitable.

Essayons de nous rendre compte, tout d'abord, de ce que devra être une explication complète d'un fait d'évolution naturelle. Considérons, par exemple, un œuf de mammifère au moment où il vient d'être fructifié. C'est à cet acte de fructification, nous le savons, que se bornera l'intervention du père. Et cependant, cela est tout aussi certain, le futur animal lui ressemblera étroitement ; il portera, le cas échéant, des marques qui le distingueront de la variété à laquelle appartient la mère. Il est donc raisonnable de penser qu'à ce moment — au moment qui suit la fructification — l'influence de l'organisme maternel se trouve également déjà avoir exercé son plein effet, c'est-à-dire que si nous pouvions détacher l'œuf de l'ovaire et assurer son développement dans des conditions appropriées, mais dans un milieu autre que le ventre de la mère (ainsi que cela a lieu, du reste, souvent pour des animaux de classes autres que celles des mammifères), l'animal se trouverait, en fin de compte, constitué à peu près tel qu'il serait devenu en naissant normalement.

Dès lors nous sommes certainement contraints de supposer que toutes les particularités que nous remarquerons, plus tard, chez l'adulte, toute la gamme des diversités qui le caractériseront — c'est-à-dire non seulement le fait d'être un chat ou un homme, mais celui de montrer le pelage rayé d'une manière distincte, d'avoir les cheveux blonds de la mère et la carrure un peu lourde du père, ou d'être affligé d'un *tic* hérité de l'un ou de l'autre — se trouvent déjà déterminées dans l'œuf, puisque, aussi bien, ils ne peuvent plus être attribués à l'influence de l'entourage.

De même, si nous entendons nous expliquer comment le monde des organismes que nous connaissons a pris naissance, et que nous supposions qu'il ne constitue que la transformation d'un premier être, nous nous imaginerons sans doute cette amibe, en apparence, aussi peu différenciée que possible, mais en réalité nous n'en inclurons pas moins en elle, par une sorte de préformation, toute la diversité que le monde organique a développée ensuite, jusques et y compris l'homme. Et de même encore une théorie cosmogonique

est contrainte (comme on le voit par celle de Laplace et par toutes celles qui ont suivi) de supposer que la ou les nébuleuses contenaient implicitement toutes les diversités ultérieures du monde planétaire.

Rendons-nous compte, cependant, que ce n'est là, au fond, qu'un postulat, expression particulière de celui de rationalité. Ces particularités, il faut qu'elles soient dans l'œuf, dans l'amibe, dans la nébuleuse, puisqu'elles en sortiront, comme le dirait M. Mæterlinck. Il le faut, en effet, si nous devons comprendre quelque chose au développement qui a suivi, c'est-à-dire s'il doit y avoir, dans ce domaine, conformité entière entre la nature et notre esprit. Mais il est certain que ce n'est point l'observation directe qui nous pousse à affirmer cette conformité, à supposer que toute la diversité que l'œuf développera s'y trouve déjà incluse. Tout ce que nos instruments de recherche les plus puissants aient été capables de nous montrer jusqu'ici à l'intérieur de l'œuf, c'est une masse semi-liquide ayant des traces d'organisation. Et il est certain, tout au contraire, que si nous essayions réellement de nous figurer la manière dont peut s'opérer cette inclusion (sans avoir recours à l'hypothèse de la préformation par simple réduction de taille, hypothèse que nous savons maintenant être entièrement inapplicable en l'espèce), notre imagination s'arrêterait découragée. Et, bien entendu, il en va de même en ce qui concerne l'amibe ou la nébuleuse, sauf que, dans ces deux cas, le fait même de l'évolution reste entièrement hypothétique. De sorte qu'en considérant les choses sans parti-pris, on serait plutôt amené, quoi qu'on en eût, à conclure que la nature crée bien du différencié à l'aide du non-différencié.

Mais notre intellect est autrement fait. Il ne comprend point et ne comprendra sans doute jamais un tel devenir ; tous les efforts, d'Héraclite à Hegel et à Herbert Spencer, qui tendaient à amener l'esprit à admettre que le divers peut naître de l'uniforme, sont restés entièrement vains, et le travail explicatif de la raison consiste essentiellement, à l'heure actuelle encore, comme cela a eu lieu en tout temps, à chercher des artifices permettant de faire entrer, par une contrainte plus ou moins dissimulée, le divers dans le monde de l'uniforme ou, selon les termes dont se sert Platon en parlant du démiurge, l'*Autre* dans le sein du *Même*. Cela est si vrai que quand — par le secours du moyen éternel du déplacement, auquel sont venus s'associer plus tard la conception du mouvement en tant qu'*état*, dévelop-

pée par Galilée et Descartes, et enfin l'artifice récent qui fait intervenir le concept de probabilité — nous parvenons enfin à concevoir le changement comme nécessaire, comme imposé par l'état même du système, nous ne le pouvons cependant qu'en le supposant s'accomplissant dans une seule direction et sans retour possible. En effet, ce retour, cette réversion d'une marche des événements — marche que le physicien est tenté d'appeler leur marche inévitable, *naturelle*, mais qui (si, toutefois, nous admettons qu'il *doive* y avoir un changement) est certainement avant tout celle conforme à notre raison, leur marche *rationnelle*, — ne nous paraît pouvoir être amenée que par un être travaillant consciemment en vue d'une fin, tel le démon de Maxwell. C'est ce qui fait que là où cette faculté de la nature à engendrer du divers — faculté qui peut n'être, en grande partie, qu'apparente, mais qui en tout cas est très apparente — s'impose le plus à notre attention, à savoir dans le monde des êtres organisés, notre raison explicative se heurte aux difficultés les plus graves : à supposer (comme il convient, certes, de l'espérer) que son œuvre se trouve un jour infiniment plus avancée qu'elle ne l'est à l'heure actuelle, et que nous arrivions donc à comprendre réellement quelque chose à la vie, nous sommes obligés de prévoir que le chapitre de la science concernant ces phénomènes ajoutera de l'irrationnel (et peut-être toute une série d'irrationnels) à ceux que nous auront fait concevoir les sciences de la matière brute (*De l'explication*, I, p. 234).

Mais, en attendant ce moment heureux et, évidemment, très lointain encore, nous sommes bien souvent contraints, si nous entendons rattacher, en biologie, le simple au complexe, de procéder par une voie opposée à celle de la nature, en saisissant le premier par le second. L'animal inférieur, des biologistes éminents l'ont souvent constaté, ne devient généralement compréhensible pour nous que si nous comparons le fonctionnement de ses organes à ceux des animaux supérieurs, si nous le considérons comme une réduction simplifiée de l'animal supérieur. C'est, en somme, traiter l'animal inférieur comme une sorte d'ébauche, une production imparfaite de la force créatrice qui — c'est là une conclusion forcée — visait consciemment la production du supérieur, mais s'est arrêtée en route.

Cette manière de voir, nettement finaliste, est aussi peu que possible conforme au canon général de la pensée scientifique.

Elle s'explique certainement en grande partie par l'embarras où nous jette la disparité entre la marche de la nature et celle de notre intellect, que nous venons d'exposer. N'y a-t-il cependant que cela ? Il y a évidemment aussi ce fait très important que l'homme appartient lui-même à l'ordre des animaux supérieurs et que ce qui concerne ces derniers lui est donc plus familier et lui est bien souvent connu de manière immédiate, voire même, ne peut lui être connu que de cette manière. Al. Herzen a dit que les physiologistes, tout en étudiant pendant des siècles les nerfs et le cerveau, ne seraient sans doute jamais parvenus à concevoir ce que sont les sensations, s'ils n'en éprouvaient point eux-mêmes. Rien de plus juste, car ce fait de la sensation, nous ne le connaissons que par l'intérieur ; si nous essayons de l'approcher par l'observation extérieure, il nous apparaît très nettement comme un irrationnel, que la science est obligée d'éliminer avant de pouvoir commencer son travail explicatif. C'est ce qui fait qu'à partir du moment où nous abandonnons ce terrain, où nous cessons, par exemple, de traiter la réaction de l'animal comme un simple tropisme mécanique, nous n'avons point d'autre ressource que de comparer l'action de ses organes aux nôtres, d'assimiler ses sensations à celles que nous éprouvons nous-mêmes. Et cela, de toute évidence, est plus vrai encore, si possible, du raisonnement. Le seul raisonnement que nous puissions connaître, c'est le nôtre ou celui de nos congénères, en tant qu'ils parviennent, directement ou indirectement, à nous l'exposer, et si nous n'entendons point assimiler l'animal à une machine, si nous lui supposons une intelligence quelconque, il est certain que celle-ci ne pourra être autre chose qu'un reflet de la nôtre, constituée avec autant de simplification que le modèle est susceptible d'en tolérer, mais inévitablement conforme à ce modèle, qui est l'intelligence humaine. On a fréquemment remarqué que, dans les récits où les animaux jouent un rôle considérable — non seulement dans les fables, où il est entendu que ce ne sont que des humains sous un déguisement léger, mais encore dans les contes modernes, qui ont la prétention de nous dévoiler réellement les motifs de leurs actes — leur psychologie apparaît généralement comme analogue à la nôtre, au point d'en être souvent un peu choquante. En effet, nous sommes enclins alors à nous demander, plus ou moins consciemment, comment il se peut qu'un être, capable de raisonner ainsi, se conduise

cependant au contraire, dans quantité de circonstances déterminées, d'une manière entièrement déraisonnable — comme un simple animal. Mais c'est que le conteur n'a pu procéder autrement. Si l'intellect de l'animal recèle des éléments qui diffèrent foncièrement de ceux qui concourent à constituer le nôtre, il est à peu près certain qu'ils nous resteront à jamais cachés. L'anthropomorphisme, ici, est absolument forcé, car si le conteur ne nous présentait point de raisonnements humains, ils n'en aurait point à présenter.

Ainsi, il est inévitable et, par conséquent, légitime en soi que nous supposions l'intellect animal semblable au nôtre. Ce ne peut donc être, en l'espèce, qu'une question de mesure. Sommes-nous allé trop loin ; avons-nous, en supposant que la raison de l'animal applique le schéma d'identification, attribué à cette dernière une opération d'une complexité telle qu'il doive nous sembler, en fin de compte, impossible, ou du moins peu probable qu'elle puisse lui appartenir ?

Il est, tout au contraire, aisé de se rendre compte que le schéma fondamental lui-même est caractérisé précisément par un *summum* de simplicité. Ce qu'il postule, en effet, ce n'est même pas un contenu affirmatif, mais plutôt quelque chose de purement négatif : il proclame l'incapacité de la raison à comprendre le divers. Ce sont les moyens qu'elle met en œuvre ensuite afin d'échapper aux constatations que cette incapacité entraîne qui sont plus ou moins complexes et ingénieux et, dans cet ordre d'idées, évidemment, l'intelligence humaine se distinguera grandement de celle de l'animal. Mais l'incapacité même dont nous venons de parler, rien n'empêche, semble-t-il, de l'attribuer à la raison là même où, dans la nature, elle se montre sous sa forme la plus fruste et, dès lors, rien n'empêche non plus de supposer que, là déjà, c'est cette incapacité qui amène la création du genre et même celle des choses du monde du sens commun tout entier.

Cependant, en écartant ainsi une objection embarrassante pour notre thèse, ne prêtons-nous pas le flanc à une autre, plus fondamentale encore si possible ? En effet, le lecteur le sait, notre théorie du fonctionnement de la raison est, en premier lieu, abstraite de la science ; si elle devait être ébranlée de ce côté, elle ne tarderait point, sans doute, à s'écrouler tout entière. Or, ce que nous venons de faire — ce que nous avons été forcé de faire afin de montrer la possibilité de l'application du schéma d'identification par

l'intellect animal — c'est d'établir combien ce schéma est en lui-même peu de chose. Mais alors, est-il probable que ce soit lui précisément qui constitue le fondement sur lequel a été élevé l'édifice immense et superbe de la science ? N'avons-nous pas facilité la tâche des adversaires, qui estiment invraisemblable que les choses soient aussi simples et qui réclament une théorie moins rigide, plus souple ?

Nous osons croire, cependant, qu'il n'en est rien. Tout d'abord, en ce qui concerne la rigidité de notre conception, il convient de constater qu'en sciences, déjà, la souplesse d'une théorie, contrairement à ce qu'on a l'air de proclamer quelquefois, constitue le plus grave des défauts. Une théorie, pour avoir une valeur réelle, doit pouvoir être vérifiée, c'est-à-dire confirmée ou rejetée selon le résultat des expériences. Une théorie qui s'accommode des constatations quelles qu'elles soient est une conception qui, à force d'être assouplie, est devenue décrépite ; elle est inutile même au point de vue de la simple prévision des faits, et l'on trouvera généralement, en examinant les choses de plus près, qu'on ne la laisse subsister que par une sorte de tolérance, parce qu'il n'y a point d'autre à mettre à sa place et que notre intellect, comme nous l'avons mainte fois exposé, ne saurait se passer d'une conception, d'une image du réel. A plus forte raison la rigidité nous semble-t-elle commandée là où il s'agit de préciser les fondements de notre *raison*. Ne formuler aucune définition précise du *rationnel*, se contenter à cet égard d'énoncés vagues, laissant croire que les exigences de la raison varient selon les circonstances, c'est calomnier celle-ci, car cela revient proprement à lui dénier la suprématie qui est sienne.

Pour ce qui a trait à la simplicité, l'objection dont nous venons de parler serait plus défendable, du moins en tant qu'appliquée à des théories scientifiques, car la réalité, par le fait même qu'elle n'est pas entièrement rationnelle, doit inévitablement apparaître complexe à notre entendement. Mais, en l'occasion, il ne s'agit point de science proprement dite, il s'agit des principes présidant à sa formation et qui sont donc ceux de notre raison. Or, si la réalité est complexe, il serait tout de même contradictoire, semble-t-il, que la raison le fût, et la simplicité, par conséquent, doit être considérée ici plutôt comme une présomption favorable — bien entendu toutes choses égales d'ailleurs, c'est-à-dire en supposant que le schéma soit vraiment susceptible de rendre compte de la manière dont l'intel-

lect scientifique réagit à l'égard des réalités extérieures. Or, nous croyons avoir montré que tel est réellement le cas, que le processus de l'identification du divers, en dépit de la simplicité foncière de son canevas, explique parfaitement aussi bien la forme actuelle de la science que son évolution à travers les siècles. Ainsi, et en dépit de l'immense distance qui sépare, en apparence, la pensée du savant moderne de celle, inconsciente, qui constitue le monde du sens commun de l'homme primitif et des animaux, nous sommes amenés à supposer que ces pensées sont cependant mues par un seul et même ressort.

E. MEYERSON.

LE THÉORÈME DE PYTHAGORE

Le théorème de Pythagore, sur le carré de l'hypoténuse, que connaît tout élève de l'école primaire, contient en germe l'un des principes fondamentaux de la théorie d'Einstein, le principe d'après lequel la forme métrique fondamentale (le ds^2) s'exprime par une forme quadratique des différentielles des variables. L'importance de ce dernier principe n'a point échappé à Riemann qui s'exprime ainsi dans sa thèse : « Pour l'espace, si l'on exprime la position du point en coordonnées rectangulaires, on a $ds = \sqrt{\Sigma\ (dx_i)^2}$ (ds étant l'élément linéaire) ; l'espace est donc compris dans le cas le plus simple de tous. Le cas le plus simple après celui-là comprendrait les variétés dans lesquelles l'élément linéaire serait exprimé par la racine quatrième d'une expression différentielle du quatrième degré. Je me bornerai aux variétés dans lesquelles l'élément linéaire est exprimé par la racine carrée d'une expression différentielle du second degré[1]. » Poincaré, commentant la thèse de Riemann, a écrit : « Il y a une infinité de manières de définir la longueur, et chacune d'elles peut devenir le point de départ d'une nouvelle géométrie. Mais la plupart de ces définitions sont incompatibles avec le mouvement d'une figure invariable que l'on suppose possible dans le théorème de Lie[2]. » M. H. Weyl, dans la quatrième édition de son ouvrage : *Espace, Temps, Matière*[3], revient sur ce problème. Nous avons admis que la forme métrique fondamentale « était donnée précisément par une forme quadratique différentielle, dit-il, mais rien n'imposait *a priori* cette représentation ». Il s'agirait donc, d'après M. Weyl, d'établir la nécessité de l'emploi d'une

1. Riemann, *Œuvres*, trad. Laugel, p. 282. Ceci revient à admettre l'hypothèse que le théorème de Pythagore est rigoureusement vrai, quand les deux points dont on mesure la distance sont infiniment voisins.
2. *La Science et l'Hypothèse*, p. 63.
3. H. Weyl, *Espace, Temps, Matière*, traduction de MM. Juvet et Leroy, p. 119.

forme quadratique comme forme métrique fondamentale en s'inspirant des idées de Lie sur les groupes, mais en élargissant, comme nous allons le voir dans un instant, les conceptions du géomètre norvégien.

Tout récemment, dans une note publiée à la fin de l'ouvrage de A. Kopff[1] sur la théorie de la relativité, M. Borel pose la question préalable au sujet du problème que nous venons d'énoncer, sans faire une allusion précise au travail de M. Weyl. Il remarque que le postulat d'isotropie de l'espace est impliqué par le théorème de Pythagore. « Mais autant cette isotropie apparaît comme une propriété nécessaire de l'espace abstrait d'Euclide, autant il semble arbitraire de la postuler pour l'espace concret des physiciens.... Il est dès lors permis de se demander si toute tentative de démonstration du théorème de Pythagore ne part pas d'une pétition de principe[2]... » Pour le physicien, la longueur est une grandeur concrète. « Quelle que soit la définition (de la longueur) qu'il adopte, du moment que cette définition est basée sur l'expérience, il semble bien que le théorème de Pythagore exprime un fait expérimental, vrai ou faux, mais dont la démonstration ne peut être faite par aucun raisonnement *a priori*. » Riemann, donnant à sa pensée la forme d'une vue générale et philosophique, avait déjà dit : « Il est donc très légitime de supposer que les rapports métriques de l'espace dans l'infiniment petit ne sont pas conformes aux hypothèses de la Géométrie, et c'est effectivement ce qu'il faudrait admettre, du moment où l'on obtiendrait par là une explication plus simple des phénomènes[3]. »

M. Hilbert se plaçant, non plus au point de vue de la théorie des groupes de Lie, mais au point de vue axiomatique qu'il a développé dans son ouvrage sur les *principes de la Géométrie*, a remarqué, dans un mémoire intitulé « Sur l'égalité des angles à la base dans un triangle isocèle[4] », qu'il existe dans le plan un axiome métrique qui devrait s'appeler axiome « de symétrie du plan ». Cet axiome de symétrie du plan est une conséquence des autres axiomes métriques (les axiomes de la congruence), si l'on admet l'axiome d'Archimède (axiome de continuité); mais si l'on abandonne l'axiome d'Archi-

1. A. Kopff, *I fondamenti della relativita einsteiniana*.
2. *Loc. cit.*, p. 358.
3. Riemann, *Œuvres*, p. 197.
4. *Proceeding of the London Mathematical Society*, vol. XXXV.

mède, l'axiome de symétrie n'est plus vrai. Par suite, les angles à la base du triangle isocèle ne sont plus égaux ; dans un triangle, un côté n'est pas plus petit que la somme des deux autres ; le théorème de Pythagore n'est plus vrai. D'où le nom de *géométries non-pythagoriciennes* donné par M. Hilbert à ces géométries.

La question qui se pose pour nous est donc de savoir ce que M. Weyl entend par démontrer la nécessité de la forme métrique pythagoricienne. S'il a voulu dire qu'absolument parlant, une géométrie non-pythagoricienne est inconcevable, qu'elle est logiquement contradictoire, son affirmation est contredite par les considérations précédentes. Mais s'il a voulu élargir la théorie de Lie[1] pour la rendre conforme aux idées d'Einstein qui écarte la conception de l'espace homogène et abstrait de Helmholtz et de Lie et considère l'espace comme dépendant des amas de matière, et s'il a voulu refaire l'axiomatique de cette conception nouvelle, nous ne voyons pas alors quel reproche on peut lui adresser du point de vue logique, nous ne voyons pas de cercle vicieux.

C'est donc une question de fait de savoir si M. Weyl s'est borné à une analyse axiomatique ou s'il a eu des intentions moins légitimes. Pour trancher la question, nous allons résumer très brièvement son exposé. Les notions de déplacement parallèle[2], de métrique en un point, de connexion métrique y jouent un rôle fondamental.

La métrique en un point : Ce qui détermine la métrique en un point P, c'est le groupe des rotations ; les propriétés métriques de la multiplicité au point P sont connues, quand on sait quelles sont,

1. On sait qu'on a affaire dans la théorie de la relativité non plus à une forme quadratique ternaire définie-positive, mais à une forme quadratique quaternaire indéfinie.

2. La notion de *déplacement parallèle* a été souvent mise en évidence dans les ouvrages consacrés à la relativité. Rappelons qu'il existe deux définitions courantes de cette notion. L'une, la première en date (1917), a été donnée par M. Levi-Civita. Nous ne pouvons indiquer sa forme mathématique ; qu'il nous suffise de mentionner qu'on immerge la variété non-euclidienne dans une variété euclidienne à un plus grand nombre de dimensions. L'autre définition, conçue par M. Weyl, est une définition intrinsèque. Son auteur a mis en évidence ses liens avec la notion de *connexion affine* (voir Weyl, *Espace, Temps, Matière*, p. 97). L'hypothèse suivante joue un rôle essentiel dans la définition : Étant donné un point P, il existe un système de coordonnées (système de coordonnées géodésiques) tel que les composantes d'un vecteur infiniment petit X, d'origine P, sont, dans l'espace euclidien tangent en P, les mêmes que celles du vecteur X′, d'origine P′, dans l'espace euclidien tangent en P′ avec lequel vient coïncider le vecteur X par la translation PP′ (Galbrun, *Introduction à la théorie de la relativité*, p. 247).

parmi les transformations linéaires de l'ensemble des vecteurs en P, celles qui sont des représentations congruentes de cet ensemble[1]. « Pour la métrique pythagoricienne qui est la seule que nous ayons considérée jusqu'ici, le groupe des rotations est formé de toutes les transformations linéaires qui transforment la forme quadratique en elle-même. » Ces rotations conservent les volumes puisqu'elles ne doivent pas altérer le corps des vecteurs en P.

La *connexion métrique* établit les relations entre les métriques aux points infiniment voisins. La connexion métrique au point P_0 avec son voisinage immédiat est connue dès que l'on peut dire quelles sont, parmi les correspondances linéaires du corps de vecteurs au point P (x_i^0) avec le corps de vecteurs en P $(x_i^0 + dx_i)$, celles qui sont des congruences ou qui représentent une propagation congruente. Les groupes de rotations en P et P_0 ne diffèrent que par leur orientation, une fois qu'on a établi la connexion métrique de P_0 avec son voisinage. Si nous passons par continuité du point P_0 à n'importe quel point P de la multiplicité, nous nous rendons compte que les groupes de rotations en tous les points sont de même espèce ; à cet égard la multiplicité est homogène. « Le fait que le genre du groupe de rotations ne dépend pas du lieu est une propriété inhérente à l'espace considéré comme forme des phénomènes. Mais la connexion métrique de point à point n'est pas déterminée par la nature de l'espace et, par suite, l'orientation réciproque des groupes de rotations aux différents points de la multiplicité ne l'est pas non plus. Cette connexion dépend bien plutôt du contenu matériel qui peut subir des déformations virtuelles quelconques. » On déduit de ces considérations le *premier axiome* : la nature de l'espace est compatible avec toute connexion métrique possible. Dans son récent mémoire[2], M. Weyl ajoute le commentaire suivant : « Il n'est pas exact de dire que l'espace ou l'Univers, avant d'avoir reçu un contenu matériel, est simplement une variété continue sans forme, au sens de l'« Analysis Situs » (*Un Univers topologique*). La nature de la métrique est caractéristique pour l'espace ; seules les orientations des métriques aux différents points sont *a posteriori* et dépendent des amas de matière.... On peut dire encore aujourd'hui que la géométrie euclidienne est *a priori* du point de vue kantien,

1. Weyl, *loc., cit.*, p. 119. Une variété a au point P une détermination métrique si les éléments linéaires en P peuvent se comparer quant à leur longueur.
2. *Mathematische Zeitschrift*, janvier 1922.

en ce sens que nous considérons que le contenu essentiel de la géométrie euclidienne consiste en ceci que le groupe des rotations est constitué par les transformations linéaires qui laissent invariante une forme quadratique non dégénérée. Mais si l'analyse développée ici est exacte, on verra que le caractère essentiel de cette métrique pythagoricienne se réduit à ceci que l'orientation, la détermination quantitative et la dépendance des métriques aux divers points sont *variables* et qu'elles ne sont pas déterminées par une relation fixe comme c'est le cas pour la géométrie d'Euclide qu'on peut considérer comme une géométrie de relations à distance »[1]. Le progrès, par rapport aux conceptions de Helmholtz et de Sophus Lie, qui a rattaché notre conception de l'espace à la théorie des groupes de transformations, nous paraît certain. M. Weyl abandonne le point de vue de l'homogénéité de l'espace au sens de Helmholtz et de Lie ; la dépendance *variable* de point à point des métriques lui permet d'introduire les conceptions d'Einstein. Il reste vrai, cependant, que la terminologie kantienne employée par l'auteur n'est pas heureuse. « *A priori* au sens de Kant », « synthétique au sens de Kant », « forme *a priori* des phénomènes » sont des expressions que l'on rencontre rarement sous la plume d'un géomètre et qui prêtent à équivoque. Il faudrait, tout au moins, traduire ces expressions dans le langage scientifique ordinaire.

Le *second axiome* énoncé dans le mémoire de M. Weyl concerne les relations qui doivent exister entre la propagation congruente et le déplacement parallèle. Il s'énonce ainsi : Parmi tous les systèmes possibles de déplacements parallèles, il en existe un seul qui est en même temps un système de propagations congruentes[2].

M. Weyl exprime les conséquences analytiques qui se déduisent de ces axiomes sous la forme de trois conditions[3]. Il s'agira d'éta-

1. M. Weyl dit simplement : Géométrie à distance.

2. L'étude du transport de l'étalon de longueur du point de vue de la géométrie différentielle a été faite par M. Weyl. Cette théorie est généralement connue aujourd'hui. Rappelons seulement qu'analytiquement le résultat de cette étude a été d'introduire à côté de la forme quadratique $\Sigma\, g_{ik}\, dx_i\, dx_k$, la forme linéaire $\Sigma \varphi_i\, dx_i$. Le déplacement parallèle concerne les *vecteurs*, la connexion métrique concerne les *segments*. De même qu'on introduit en ce qui concerne le déplacement parallèle un système de coordonnées géodésiques, on introduit pour la connexion métrique un étalonnage géodésique. L'interprétation électromagnétique de la théorie de Weyl n'a pas été encore vérifiée par l'expérience.

3. Voici ces trois conditions. Le groupe infinitésimal g des rotations possède les propriétés suivantes :

a. La trace de chaque matrice est nulle. (La trace est la somme des termes

blir maintenant que *seul* le groupe des rotations euclidiennes qui laissent invariante une forme quadratique vérifie ces conditions. La démonstration du cas général est longue et délicate. Elle s'appuie principalement sur le calcul des matrices des groupes après introduction de nouveaux théorèmes. Nous ne pouvons donner cette démonstration d'une trentaine de pages dont l'auteur dit lui-même qu'elle est une danse mathématique sur la corde raide. Signalons que la démonstration de M. Weyl, telle qu'elle est, n'est pas encore complète. L'auteur indique à la fin de son mémoire une lacune qui ne pourra être comblée, selon lui, que le jour où cette axiomatique de l'analyse qu'il élabore avec M. Brouwer sera amenée à un plus grand degré de perfection. Nous aurons peut-être l'occasion d'y revenir.

En résumé, en donnant à l'analyse axiomatique le sens que nous avons essayé de préciser, on écarte les objections qui ont été faites à la tentative de M. Weyl. Son travail constitue surtout un effort pour ajuster logiquement les principes de la géométrie différentielle et cinématique à la théorie de la relativité.

Est-il utile, après ce que nous venons de dire, d'insister sur le fait que des liens profonds unissent la géométrie différentielle et cinématique à la théorie d'Einstein? On sait que ce sont les conceptions riemaniennes qui ont rendu possible la théorie de la relativité. Aussi est-ce du point de vue de la géométrie différentielle qu'on a obtenu l'exposition de la théorie de la relativité la plus satisfaisante et la plus simple [1]. Faut-il encore, en terminant, indiquer que l'analyse axiomatique dont il est question dans cette note est le prolongement de la méthode de Descartes? Elle consiste essentiellement à substituer aux notions intuitives et expérimentales, souvent confuses, des idées claires et distinctes.

M. WINTER.

de la diagonale principale. Cette condition exprime la conservation des volumes).

b. En dehors de zéro, il n'y a dans g aucune matrice double symétrique (cette condition se déduit du second axiome).

c. Le nombre maximum des dimensions de g qui soit compatible avec la condition b est $N = \frac{n(n-1)}{2}$. n est le nombre des variables.

(Voir Weyl, *Espace, Temps, Matière*, p. 126.)

1. Voir notamment dans ce sens l'ouvrage de Weyl, les travaux de Levi-Civita et les notes de E. Cartan (*Comptes Rendus*, 1921 et 1922).

LE REFUS D'ÉVALUER

(INTRODUCTION A L'ÉTUDE DU JUGEMENT DE VALEUR)

Lorsqu'une idée n'est pas tout à fait claire, on peut tenir l'extension croissante de son domaine pour un indice d'obscurcissement et d'effritement. Le mot subsiste, s'accuse même et ses usages se multiplient, mais c'est une bouée lumineuse au milieu d'un naufrage. Témoin la notion de valeur à laquelle la philosophie générale et toute la littérature de l'esprit s'évertuent de nos jours à donner droit de cité, pour la raison apparemment que trois siècles de philosophie critique et de science positive l'ont exilée du domaine des idées claires. Si l'on veut pousser la remarque à un plus haut degré de précision, voici des faits qu'on notera : la valeur paraît un non-sens au point de vue de l'intellectualisme et du mécanisme cartésiens : elle devient néanmoins l'un des deux foyers autour desquels gravite le système de Malebranche, l'ordre des perfections — les Allemands ont de nos jours consacré à cette notion plus de dissertations que tous les autres peuples réunis, et cependant leurs philosophies, qui ne débordent le relativisme critique que par un principe d'expansion physique, psychique ou dialectique et de justification par le succès, répugnent entre toutes à l'idéal et à l'évaluation. — L'un d'eux, Nietzsche, a expressément introduit la notion de valeur dans le domaine moral par un prétendu renversement qui est en réalité une destitution des valeurs morales. — Et enfin ce concept de valeur a été transporté en particulier dans deux domaines, la science et l'art, où son rôle est, à notre sens, accidentel, sinon contradictoire. C'est de cette dernière remarque que nous voudrions faire l'objet d'une analyse et d'une discussion. La valeur au premier abord n'est pas absente des domaines scientifique et esthétique; mais il nous paraît que l'approfondissement de l'une et

l'autre discipline nous contraint de l'en chasser. L'attitude du savant et de l'artiste à l'égard de la valeur se caractérise par une fin de non-recevoir, un refus. Or, si les remarques qui précèdent ont quelque solidité, il est permis de penser que l'examen de ce double « refus d'évaluer », scientifique et esthétique, permettra de circonscrire la notion de valeur, et peut-être de la définir. Ainsi, nous allons remonter le courant de la tradition philosophique : notre objet est l'étude des limites du jugement de valeur et notre espoir est de recueillir en cours de route des matériaux pour l'étude plus redoutable du jugement de valeur lui-même — délimiter pour consolider.

*
* *

L'opposition du fait et de la valeur est en passe de devenir un lieu commun philosophique. Elle a été admirablement mise en lumière au Congrès de Bologne, par Durkheim. Mais elle a une telle portée qu'on n'y saurait trop insister. Examinons-la à notre point de vue.

Partons de ce principe que le jugement de valeur et le jugement de fait (Durkheim dit de réalité ou d'existence) ne s'opposent pas comme deux espèces d'un même genre, mais comme l'espèce et le genre. Tout jugement de valeur est un jugement de fait, mais ceci n'est point réciproque : le fait est dominateur, la valeur est surbordonnée. Énoncez tels jugements de valeur aussi disparates et aussi futiles qu'il vous plaira : « Je n'aime pas les épinards; le commerce; la musique de Massenet; je préfère celle de Franck; la joie est bonne; la douleur l'est aussi à certains égards... » et constatez d'abord ce qui fait l'insignifiance de ces propositions. Sans parler de l'agencement ridicule par lequel nous avons cherché à la faire ressortir, c'est qu'elles ne sont pas solides, c'est-à-dire non seulement point motivées explicitement, mais encore que les termes mis en relation y manquent de netteté, y sont grossièrement qualitatifs, que le départ du subjectif et de l'objectif y est mal établi, bref que ces sortes de jugements de fait sont inanalysables, en tout cas inanalysés et comme tels indifférents au savant. Mais tout de même ce sont des jugements de fait. Songez donc à l'intérêt, à « l'objectivité » qu'ils reprendront si vous êtes un grand homme et qu'on recueille pieusement la moindre indication relative à vos goûts et dégoûts! En un mot les jugements de valeur expriment tout comme les autres des faits, mais des faits généralement

imprécis, où la personnalité de celui qui les énonce a, généralement aussi, une part considérable, ce qui suivant les cas leur ôte ou leur donne de l'intérêt scientifique.

Examinons donc de plus près l'indice spécifique qui les distingue comme une espèce à part dans le genre : jugements de fait. L'imprécision? Mais il est de purs jugements de fait fort imprécis comme : « Il fait chaud ». La subjectivité? Sans doute, mais pour le physicien tous les faits apparaissent sous l'angle objectif et pour le psychologue sous l'angle subjectif. Dirons-nous par exemple que le pur jugement de fait ne se réfère qu'à des perceptions tandis que le jugement de valeur y mêle des désirs? Soit : mais ces désirs comme ces perceptions sont des phénomènes psychologiques qui peuvent être étudiés sous un double aspect, objectif et subjectif, qui ont, dans tous les cas, une existence de fait et n'intéressent le savant qu'autant qu'ils sont des faits. Le moi et le non-moi sont comme le dénominateur et le numérateur idéaux d'une infinité de fractions qui sont les faits, et que la science s'efforce de ramener pour ainsi dire au même dénominateur, par exemple en faisant du corps organisé qui appartient à l'un et à l'autre système la limite qui les sépare. Bref, désir et perception sont également des modalités du moi et du non-moi, et si l'on déclare l'un plus subjectif que l'autre, en entendant par là que le désir intéresse une seule conscience tandis que la perception par son objet met plusieurs consciences d'accord, nous recommencerons notre analyse et supposerons un cas privilégié où les désirs les plus subjectifs provoquent par l'intérêt qu'ils offrent les études les plus objectives. L'animosité de Lamartine à l'égard de La Fontaine, la passion de Musset pour Georges Sand, allons jusqu'au bout de notre idée : la répugnance de Mme de Sévigné pour le café sont des modalités du désir auxquelles leur personnage confère une sorte d'objectivité. Et comme la badauderie s'en mêle, ce sont les faits les plus insignifiants en apparence qui deviennent le plus volontiers l'objet de cette sorte de perception commune.

Mais, dira-t-on, si la valeur entendue comme l'objet d'un jugement se ramène à des goûts qui sont des faits, que penser de la valeur comme cote d'un jugement? N'est-ce point la faire rentrer par une porte dérobée que de départager comme nous l'avons fait, les jugements de valeur selon l' « intérêt » que leur donne leur personnage? Il y a en d'autres termes une valeur du jugement de

valeur qui pourrait bien échapper à notre analyse. Ceci demande quelque réflexion.

Et tout d'abord, en ce qui concerne cette valeur, la science avec ses jugements de fait n'a pas dit son dernier mot. Si l'on fait plus d'honneur au goût de Lamartine, aux critiques de Jules Lemaître qu'aux opinions de M. X..., c'est à cause de ce que l'on sait de positif sur ces diverses personnalités littéraires, à commencer par leurs œuvres qu'on a lues et appréciées. — Appréciées? — Sans doute, parce qu'elles s'accordent mieux que d'autres avec certaines manières de penser qui nous sont personnelles, ou qui nous sont communes avec notre milieu social, ou qui correspondent à un idéal plus ou moins défini et censé supérieur au caprice individuel et même collectif. Cet accord est un fait; ces manières de penser personnelles, sociales, idéales, sont des faits. Cette estime où nous tenons tout particulièrement l'idéal est un fait. Tout cela n'a de réalité que dans et par le fait. Il en serait d'une valeur qui n'existerait pas à titre de fait, tout juste comme il en est des cent thalers de Kant. Le fait est, pour emprunter le langage de la dialectique transcendantale, la position de la valeur. Or le fait est inestimable parce qu'il est sans commune mesure avec quoi que ce soit. Il est; et n'importe quel terme de comparaison considéré sous le même rapport n'est pas. Il tient toute sa place dans l'ordre des choses. Scientifiquement parlant donc, la valeur est un fait et le fait n'a pas d'indice de valeur. En somme le rustre à qui l'on demande compte de ses goûts et qui répond : « Cela me plaît parceque cela me plaît », fait un court et bon usage de son jugement et nous épargne les chemins tortueux qui nous ramènent toujours de la valeur au fait. Concluons donc que la valeur considérée comme objet de certains jugements, aussi bien que la valeur considérée comme cote ou modalité du jugement, se dégrade et devient fait aussitôt qu'elle tombe sous la coupe du jugement; et si nous lui prétendons conserver un caractère spécifique, nous allons nous trouver contraints de déterminer pour elle un siège hors des faits, partant hors du champ intellectuel, transcendant[1], tandis que l'application du jugement à son étude nous ramènera toujours de la thèse à l'antithèse, de la valeur transcen-

1. Pour ce qui est de la valeur considérée comme objet de jugement, le procédé consistera à l'incorporer telle quelle dans des jugements d'existence sans modifier pour autant la forme de ceux-ci. « Il y a, dit Tarde, le syllogisme intellectuel,... celui qui combine... deux croyances variables d'intensité.... Et il y a le syllogisme moral qui combine une croyance avec un désir » (*Transforma-*

dante au fait empirique. Ce chassé-croisé de la valeur et du fait a été noté à propos du problème de la connaissance par l'« humaniste » Schiller, qui se demande plaisamment — tout en inclinant du côté de la transcendance de la valeur et du primat de l'utile, s'il faut admettre comme vraie l'utilité de cette vérité que le vrai est utile, ou affecter cette première vérité d'un indice d'utilité[1]. La cascade à vrai dire tombe de l'infini.

*
* *

Comment se fait-il que le jugement transforme en fait toute valeur à laquelle il s'applique? C'est qu'il existe quelque part un postulat suivant lequel le fait est la pierre de touche de l'activité intellectuelle et que toute la science repose sur ce postulat. Le fait est le point de départ et le point d'arrivée de la science; elle est dans son essence la consécration du fait. Réaliste par ses jugements et nominaliste par ses concepts, elle se sert de ceux-ci pour expliquer le fait en l'enserrant par des travaux d'approche, et non pas pour lui faire une perspective idéale. Il y a en effet deux usages du concept. L'un, scientifique, est purement explicatif et le concept est au fait ce qu'est un moyen à une fin. L'autre, pratique, est essentiellement idéal et c'est au contraire le fait qui se subordonne au concept comme on suit un but.

Imaginez un instant que vous disposiez d'un concept unique et que l'on vous somme d'expliquer à partir de ce concept unique tous les faits d'expérience dont la scène est l'univers. Que ce concept soit suffisamment général (ex. être) pour autoriser, au moins dans l'apparence, une pareille entreprise, ou trop particulier (ex. blanc) pour permettre d'expliquer autre chose qu'un aspect particulier de la réalité, soit la couleur, il faudra qu'à la manière de Platon ou de

tions du droit, p. 139, cité par G. Berguer : *La notion de valeur*, p. 136, Georg, éditeur, Genève, 1908). La valeur, dans cette théorie du « syllogisme affectif », reprise par Ribot dans la *Logique des sentiments*, n'est pas un rapport logique d'un ordre particulier, mais un dérivé logique d'éléments psychologiques spéciaux. Ses origines sont extra-logiques et rien ne la distingue au point de vue formel — seulement le désir est un fait....

Quant à la valeur entendue comme modalité du jugement, elle devient une sorte de « vis à tergo » qui détermine nos jugements par une sélection également extra-logique et demeure comme telle transcendante au jugement lui-même. C'est une finalité sans intelligibilité comme dans les théories Bergsonienne ou pragmatiste de l'entendement — seulement l'utilité est un fait!...

1. *Études sur l'Humanisme* (trad. franç. : Protagore l'Humaniste, p. 402).

Hegel, vous confériez quelque existence au contraire de votre concept, et par voie synthétique, recomposiez les choses par un certain mélange de qualités contraires. A présent, considérez exclusivement votre concept initial ou exclusivement son contraire. En même temps qu'un mode d'existence, ils déterminent une échelle de valeurs[1] dont les divers degrés correspondent à diverses proportions du mélange. Soit le blanc considéré comme le principe de toutes les couleurs. S'il est possible comme dans la théorie d'Aristote et de Gœthe d'expliquer celles-ci comme un mélange de blanc et de noir, on pourra leur donner sans abus de langage le nom de valeurs; et si l'on se contente de REPRÉSENTER les dites couleurs par des degrés divers du clair et du foncé, en grisaillant, le nom de « valeurs relatives des couleurs » désignera à merveille cette sorte d'échelle à l'usage des dessinateurs et des graveurs. Cette échelle normale existe si bien, que les procédés ordinaires de figuration mécanique des couleurs ont paru défectueux parce qu'ils la faussaient, et que l'industrie photographique a créé des plaques dites orthochromatiques qui sont censées donner les « valeurs relatives des couleurs ». Bien mieux, s'il faut en croire un grand peintre doublé d'un maître analyste, la valeur relative peut subsister sur la palette après que le principe colorant a disparu. « S'il arrive que l'élément coloré disparaisse presque absolument, il reste sur la palette un principe neutre, subtil et cependant réel, la valeur pour ainsi dire abstraite des choses disparues, et c'est avec ce principe négatif, incolore, d'une délicatesse infinie, que se font quelquefois les plus rares tableaux » (Fromentin, *Les maîtres d'autrefois*, p. 236[2]).

Il semble qu'à la faveur d'une simple homonymie, nous étendions au delà de ses limites raisonnables le sens du mot « valeur », mais c'est à dessein que nous choisissons ici comme types de valeurs, des qualités comme le clair et le foncé, et non point des attributs comme la beauté, l'utilité, qui risquent de suggérer par voie d'habitude et

1. En ce qui concerne l'Hégélianisme, nous l'avons ci-dessus désigné par allusion comme une de ces doctrines d'expansion dialectique qui répugne à toute idée de valeur. L'examen respectif de ces deux points de vue demanderait une étude approfondie. Indiquons seulement que l'Hégélianisme est une doctrine de la valeur et du progrès dans la mesure où la méthode synthétique tend vers la réalisation adéquate de l'être dans l'esprit absolu; au contraire il nie la valeur dans la mesure où cettte prétendue synthèse se laisse ramener à un progrès analytique. Car tout le système dialectique procède au fond de la loi d'identité qu'il paraît nier dans l'antithèse, mais retrouve dans la synthèse.

2. Cité par G. Berguer, *op. cit.* p. 45, note.

non de raisonnement, une idée de valeur. Qu'on nous entende bien : toute qualité peut devenir prédicat d'un jugement de valeur à une condition qui reste à élucider, et inversement une qualité que l'usage a consacrée comme valeur peut fort bien n'exprimer qu'un mode d'existence. Voici un ouvrier que j'ai chargé de me noircir une table de bois blanc. Je viens me rendre compte de son travail et c'est incontestablement un jugement de valeur que j'énonce lorsque je dis : « la table est noire ». Je pourrais ajouter en manière de commentaire : voilà qui est bien. D'autre part, pourquoi la beauté par exemple ne figurerait-elle pas dans une énonciation de caractères descriptifs et purement descriptifs? Je prie un ami d'aller me chercher des papiers dans une salle d'études. Rien ne m'empêche pour lui désigner la table où je présume les avoir laissés, de dire : elle est belle, comme je dirais : elle est noire, ou : elle est grande. Mon jugement retombe ainsi parmi les jugements de fait.

Seulement, dans le premier cas je me fais un idéal anticipé de mon objet et me représente celui-ci comme participant en quelque mesure et seulement en quelque mesure à cet idéal. Mon jugement exprime une LIMITATION DANS L'INHÉRENCE. Dans le second cas au contraire, j'énonce, approximativement d'ailleurs, l'attribut que l'objet possède en fait. Aussi bien, quoi de plus absurde au point de vue du fait, que de partir d'un attribut qui n'est point celui que possède l'objet, par exemple, et pour en revenir à Aristote et à Fromentin, du blanc absolu pour décrire un objet qui n'est pas blanc? Dès qu'il s'agit de décrire et d'expliquer, non plus d'estimer, il faut plier le concept aux exigences du fait. Que la neige soit plus blanche que le lait, cela lui confère une sorte de valeur supérieure par rapport au concept, assez mystérieux du reste, de blanc absolu : ce concept préexiste à mon jugement qui s'appuie sur lui. Quant aux nuances propres à la neige et au lait, elles n'ont que faire des concepts. Ceux-ci peuvent servir grâce à des retouches successives à en donner une idée approchée, mais ces retouches, ces inflexions sont nécessaires et somme toute le concept docile aux suggestions du fait n'est que l'instrument du jugement qui énonce ce dernier. Aussi l'idée de nuance suggère-t-elle volontiers celle de fait et l'idée de degré celle de valeur[1], parce que la qualité générale dont il y a des degrés demeure à titre d'idéal, tandis que celle dont il y a des

1. Comme dans le domaine des couleurs, on appelle en général valeur ce qui est susceptible de croître ou de décroître, abstraction faite de la qualité : la

nuances s'efface à titre d'abstraction. On le voit, il est possible d'énoncer des jugements de valeur, mais à condition qu'ils se fondent sur un attribut idéal, présupposé, préétabli, et que leur forme synthétique et privative exprime une idée non pas de réalité, mais de réalisation. Cette préexistence d'un attribut idéal donne au fait une sorte de perspective qui en prolonge l'image dans la région du non-être.

Voici maintenant une espèce assez différente de jugement de valeur. Supposez qu'à la manière d'Aristote cette fois, vous assigniez au sujet que vous considérez un idéal correspondant non plus à quelqu'une de ses qualités comme la couleur blanche, mais à la définition même de son espèce et qui fixe une limite aux variations de ses attributs individuels; de cette façon encore, vous créez un foyer de valeur, car vous êtes en mesure d'apprécier, d'estimer les faits dont votre sujet individuel est le théâtre et par contre-coup le sujet lui-même, selon qu'ils contribuent plus ou moins au maintien de sa forme spécifique. Par exemple une définition idéale de l'homme permet de juger sévèrement les actes qui feraient retomber tel ou tel individu humain dans la vie animale en exaltant certaines fonctions au détriment des autres. L'idéal correspond ici à l'équilibre des qualités spécifiques, à l'harmonie des fonctions. Tout à l'heure c'était une perfection à atteindre, à présent c'est une normale à ne pas outrepasser et si pour la clarté de l'exposition on réduit à deux degrés cette nouvelle échelle de valeurs, on aura fait la distinction du normal et du pathologique. Tout à l'heure la fin se trouvait dans le prolongement de tel ou tel prédicat, noir par exemple; la voici maintenant qui S'INTERPOSE entre le sujet réel et l'ensemble de ses attributs réels, dictant à ces derniers une sage discipline, leur offrant en exemple les vertus selon Aristote. Une image vient naturellement à l'esprit pour illustrer cette théorie des deux types de valeur, les unes prenant leur point d'appui sur un prédicat idéal, les autres sur un sujet idéal : représentons par des positions dans l'espace l'idéal point d'appui de la valeur, les prédicats réels qui sont comme le poids à soulever pour l'estimer et enfin le sujet qui vaut, c'est-à-dire qui tend par ses attributs à réaliser soit l'idéal de perfection, soit l'idéal d'équilibre, nous aurons

valeur d'une note en musique signifie sa durée, abstraction faite du ton; la valeur d'une lettre en algèbre signifie le nombre qu'elle représente, abstraction faite de sa fonction dans l'expression.

figuré deux sortes de leviers moraux, l'un du second genre, l'autre du premier[1].

Mais que nous voilà loin du jugement de fait, c'est-à-dire du rapport des prédicats réels au sujet réel! Tout d'abord les prédicats réels sont déformés aussi bien par l'idéal sujet que par l'idéal prédicat. Il est artificiel et arbitraire, disions-nous, de rapporter à la neige et au lait un attribut idéal, le blanc absolu, qui en fait n'est pas leur nuance véritable, comme on note une copie d'élève en fonction des perfections qu'elle n'a pas. Est-il moins arbitraire et artificiel d'interposer la santé entre le malade et la maladie, d'introduire un idéal d'équilibre dans un rapport de déséquilibre et de se représenter le pathologique précisément par rapport à ce qu'il n'est pas, le normal? Dirons-nous donc que la maladie est une modalité, un cas particulier de la santé? C'est à des absurdités de ce genre qu'aboutit un jugement qui projette sur la réalité la fausse lumière des concepts préétablis. Les Grecs ont connu ces apories, et pour s'être représenté l'univers comme un tissu de concepts, ont eu recours aux plus incroyables subtilités afin d'expliquer que chaque idée se combinant avec les autres, ne soit comme la vision de Verlaine ni tout à fait la même ni tout à fait une autre.

Mais l'idéal ne nous impose pas seulement une représentation dénaturée des attributs réels. Il réagit encore sur le sujet. Considérons d'abord l'idéal prédicat. Il y a, en fait, autant de nuances que d'objets; et s'il y avait autant de mots que de nuances, le langage

1. Il est toujours séduisant de développer une métaphore : y a-t-il des « valeurs du troisième genre? » Il faudrait pour donner corps à cette notion, qu'on se représentât l'idéal en deçà du sujet qui vaut; la valeur ne serait pas le produit d'une estimation. Elle la devancerait. Elle serait l'apanage du sujet comme tel. A cette définition répond en effet le concept métaphysique de la valeur dont les êtres seraient les dépositaires inconscients, du fait même de leur être, et qui inspirerait toutes leurs démarches, ainsi que le prétend l'optimisme, tout appel d'un possible à l'être impliquant sélection dans le sens du meilleur. Seulement une pareille valeur est transcendante au jugement de valeur, puisqu'elle domine le sujet même qui est jugé : elle est dès lors hypothétique et négligeable pour quiconque se borne à étudier le mécanisme logique de l'évaluation. On trouverait une curieuse transposition de cette notion métaphysique dans le sophisme qui consiste à juger sur la foi d'une prétendue autorité personnelle (magister dixit) et aussi dans le préjugé de race dont se réclament par exemple les crimes allemands : tout ce que je fais est bien fait, parce que « je » suis une fois pour toutes le dépositaire des valeurs, l'élu de Dieu. Remarquons au surplus que la sélection des sujets et des possibles implique elle-même au sujet qui sélectionne en vue d'un idéal, par exemple en vue de sa propre gloire et que dans l'entendement d'un pareil sujet, les valeurs en question sont du deuxième genre. En un mot le troisième genre est extra-logique.

permettrait d'identifier sous le rapport de la couleur n'importe quel individu. Au contraire un prédicat comme noir ou blanc qui, en gros, est commun à une infinité de sujets, ne détermine avec précision aucun d'entre eux. Il est tout à la fois affirmé d'un nombre indéterminé de sujets, puisque son extension les déborde tous et nie en quelque manière de chacun d'eux, puisqu'il n'existe en chacun d'eux que diversement mélangé à son contraire. Il offre donc l'aspect d'une notion surajoutée par un jugement qui présente à son tour le triple caractère d'être particulier, privatif et synthétique.

Mêmes remarques sur l'idéal interposé, ou idéal sujet. Si le pathologique ne se situe point, scientifiquement parlant, sur un autre plan que le normal, si la maladie et le vice ont le même degré d'existence (il n'y en a qu'un) que la santé et la vertu, c'est que ces accidents ne sont accidentels que par rapport à un concept préétabli et cessent de l'être par rapport à l'individu réel. La maladie d'une espèce est sans doute pour l'espèce un accident dans tous les sens du mot, mais sans doute aussi ne se déclare-t-elle pas sans cause chez les individus de cette espèce. Par l'interposition d'une notion idéale entre le sujet et ses attributs, on substitue donc un sujet factice au sujet réel, une entité biologique à l'être physique et l'on rapporte par la synthèse la plus paradoxale qui soit, la maladie à la santé. Il se peut au surplus que les déterminations individuelles et épisodiques s'expliquent autrement que les déterminations spécifiques et constantes, par les causes efficientes qui interfèrent avec les causes finales et c'est probablement ainsi que l'entendait Aristote, mais alors tout ce mécanisme qui résiste à la forme, échappe du même coup à la science comme échappent aux calculs du joueur les bonds capricieux de la boule d'ivoire. Dès lors, les « valeurs du premier genre » ainsi que celles « du second genre » reposent sur un jugement synthétique (nous venons de le voir), privatif (puisque on juge de la maladie en fonction de ce qui manque précisément au malade, la santé) et particulier (puisqu'on caractérise en même temps que l'individu un nombre indéterminé de ses congénères).

Scientifiquement parlant au contraire, il n'y a qu'une place provisoire pour l'indétermination, la privation et la synthèse. Tout fait, en d'autres termes, est théoriquement exprimable par un jugement affirmatif universel et analytique. Un vocable comme « noir » cesse de correspondre à un prédicat idéal et devient l'approximation

d'une nuance, c'est-à-dire d'un fait. Considérons d'autre part un attribut comme « mammifère ». Sans doute il ne détermine pas intégralement un sujet comme « chien », à plus forte raison comme « ce chien », mais il donne déjà sur lui une solide prise parce qu'il enveloppe une loi universelle, à savoir la définition scientifique du mammifère, et si je ne sais pas exactement quels individus sont mammifères, au moins puis-je dire quels caractères entraînent universellement et nécessairement celui-là. Avec ce concept il entre donc dans l'énonciation du fait quelque chose d'universel. Maintenant je n'énonce qu'une partie du fait. Si je prétendais l'identifier totalement, j'ajouterais au prédicat « mammifère » toutes les déterminations particulières à « ce chien ». Je formulerais une espèce d'équation qui nous ramènerait à la théorie Condillacienne trop décriée de l'identité. Le fait est, au regard du savant, de même nature que la loi et la loi elle-même n'est rigoureusement scientifique qu'à la condition d'être dérivée, c'est-à-dire rattachée à une loi plus générale dont elle puisse se tirer analytiquement. La science est une représentation analytique des choses, qui s'élabore synthétiquement.

Et, en effet, considérons le cas le plus défavorable à notre théorie, celui d'un jugement de fait comme « ce mammifère est un chien », ou encore « cette table est noire », c'est-à-dire d'un jugement qui ne corresponde à aucune loi et conserve une allure synthétique et contingente. Je dis qu'il est nécessaire et analytique, au moins par destination. En effet, il n'y a synthèse et dès lors arbitraire qu'à la condition de délimiter insuffisamment, à la faveur d'une illusion verbale, l'extension des sujets de ces propositions. Aussi bien il ne s'agit ni du mammifère ni de la table en général, mais de CE mammifère, CETTE table. Assurément le démonstratif n'équivaut pas à une notion claire, mais il la devance, telle une pierre d'attente ou l'objet qui marque et retient une place en wagon. Il résume toutes les raisons que j'ai de penser (c'est ce que Cl. Bernard appelle « croire à la science ») que ce mammifère, et dans les circonstances présentes cette table, ne sauraient sans contradiction n'être point l'une noire et l'autre chien. Le jugement d'expérience est comme une lettre de crédit sur la science future. Qu'est-ce donc que la science? Encore une fois, un système analytique qui s'édifie synthétiquement. Le langage, approximation des choses, traduit le fait selon les concepts dont il dispose et comble les lacunes avec ces sortes de précon-

cepts et de subconcepts que sont les démonstratifs et les adverbes : mais ce qui importe, ce qui constitue la vérité, ce n'est pas cette construction conceptuelle, c'est le fait lui-même, c'est-à-dire le rapport objectif. La forme du jugement scientifique, c'est son universalité qu'il ne faut pas confondre avec le degré de généralité des notions. Un jugement singulier est donc dans l'esprit universel quand il énonce un fait, particulier quand il exprime une valeur. Cette forme universelle des jugements de fait est le postulat de toute la science et elle devance dans le cerveau du savant les termes qui la font apparaître. Le fait dans son essence scientifique est une loi dont les termes sont encore indéfinis parce que trop complexes, mais provisoirement indéfinis; c'est si l'on veut une définition latente.

Donc, partez du concept, vous construisez la valeur, mais vous passez à côté du fait qui laisse alors une place à l'accidentel, n'étant point déterminé. Partez au contraire du fait, vous organisez vos concepts en vue de sa consécration, mais vous détruisez du coup la valeur dont il prend la place. Si la science antique n'atteignait que le général et conciliait à la faveur d'une certaine ignorance des causes efficientes comme aussi d'un certain abus des causes finales, les exigences du naturalisme et de la doctrine des valeurs, si au contraire la science moderne ignore la valeur et tend à l'explication intégrale des faits par leurs lois universelles, élimine en un mot toute trace d'accident, c'est que, selon une profonde remarque d'Höffding, la subordination du jugement au concept est caractéristique de l'esprit grec, tandis que la subordination inverse est caractéristique de l'esprit moderne. Au fond ce n'est pas de concepts, mais de relations intelligibles que nous peuplons la réalité; et peut-être serait-il plus clair de figurer, à la manière des stoïciens, dont à cet égard un disciple immédiat d'Aristote, Théophraste, fut le précurseur avisé, ces sortes de relations par des rapports d'hypothèses à conséquences et non de sujets à attributs : ainsi s'atténuerait le paradoxe d'une science qui, comme nous l'avons dit est nominaliste par ses concepts et réaliste par ses jugements.

* * *

Au terme de cette analyse, la valeur apparaît donc conformément au sens étymologique du mot, comme une capacité de réalisation; et ce pouvoir réalisateur implique une activité soit dans l'objet, soit

hors de lui, qui le pousse en quelque manière hors de son existence de fait en l'orientant vers une fin idéale. Celle-ci détermine le point de vue de la valeur. Je fais noircir ma table de travail pour éviter par exemple que les taches d'encre y soient visibles : l'idéal est qu'elle soit bien noire, aussi noire que l'encre et j'apprécie la couleur réelle qu'on lui donne en fonction de ce maximum. Je désire me transporter aussi vite que possible d'un lieu dans un autre : consultons l'indicateur et choisissons parmi tous les trains celui qui arrive le premier. Si mon désir était proprement d'aller vite et non d'arriver vite, je choisirais celui qui effectue le trajet dans le temps le plus court. Je prends d'autre part la température d'un malade : l'idéal correspond à la température normale de l'organisme et le médecin contraindra la nature dans ce sens. Bref toute représentation de fin à atteindre détermine un certain point de vue sur les faits qui nous environnent et nous engage à les évaluer à titre de moyens. La valeur n'est pas autre chose que cette projection du rapport de finalité sur le plan des moyens, d'où résulte le rapport de perfection ou d'équilibre, en d'autres termes le rapport d'une qualité à son maximum ou d'un mode d'existence à son type normal. Faites maintenant abstraction de la fin, du désir, des opérations psychologiques d'où procède cette représentation logique, vous n'aurez pas pour autant supprimé la valeur : elle a bien une physionomie logique, formelle, qui la distingue du fait, et le jugement de valeur apparaît comme une espèce à part de relation logique et non comme un jugement de fait dont les termes seraient des valeurs. Celui-ci se laisse ramener de proche en proche à une relation analytique. Celui-là est essentiellement une synthèse.

C'est qu'il faut bien prendre soin lorsqu'on étudie le jugement sous toutes ses formes, de distinguer la relation logique et l'opération psychologique. Un jugement d'existence aussi bien qu'un jugement de valeur suppose toujours une conscience psychologique orientée vers certaines fins. Seulement cette finalité ne change rien au fait et ne modifie que deux choses : le langage conceptuel dans lequel s'exprime le fait et la direction de l'attention qui se porte sur un fait plutôt que sur un autre : concluez de là que la vérité du fait est subordonnée à son utilité, vous aurez formulé la thèse fondamentale du pragmatisme. Par malheur elle repose sur une confusion tellement grossière qu'on la pourrait tenir pour une gageure. Tout autre est le rôle de la finalité dans le jugement de valeur. Elle

en détermine la forme. Elle maintient présente à l'esprit envers et contre le fait lui-même, une représentation idéale à laquelle le fait emprunte seulement un reflet.

Il suit de là que la valeur, qui a son point d'appui dans l'idéal, implique toujours une idée de privation et que toute estimation procède du plus au moins et non du moins au plus. Cela va de soi pour les valeurs « du second genre ». Elles se mesurent par la distance qui sépare une qualité de son idéal[1]. Pour reprendre un exemple déjà indiqué, un professeur note une copie ou une réponse en fonction de ce qu'elles devraient être et la manière la plus exacte de procéder consiste à compter les fautes et à retrancher du maximum autant de points que l'on compte de fautes. Méthode à laquelle on objecte que sa rigueur formelle fait illusion, laisse ignorer le mérite personnel de la copie considérée comme œuvre d'art. L'objection revient à dire qu'il est arbitraire d'adopter un point de vue étroit et unique sur toutes les copies. Il est vrai; plusieurs points de vue s'imposent, et tel correcteur plus méticuleux va multiplier les points de vue, coter selon chacun d'eux et diviser la note totale par le nombre des points de vue. Mais on va encore se récrier : la copie pour peu que son auteur ait du talent, n'a rien de commun avec ces points de vue scolaires. Supprimons donc les points de vue; nous allons constater qu'il devient dès lors impossible de la noter, car de deux choses l'une : ou bien nous la considérerons comme un fait justiciable de l'ensemble de ses causes et alors les erreurs même, rapportées à ces causes, vont prendre place parmi les vérités de fait, comme dans la théorie spinoziste du paysan qui voit le soleil à 600 pieds de terre, en vertu d'un système de lois qui sont autant de vérités : en ce cas la copie vaudra 0 sous le rapport de la liberté de l'effort et 20 sous celui de la nécessité du fait accompli — c'est le point de vue scientifique; ou bien l'on voudra y voir une œuvre d'art qui porte en elle-même sa propre fin : et l'on

1. Puisque la valeur est conditionnée par cet écart, on pourrait supposer qu'elle est en raison directe de cet écart, ce qui serait absurde. Elle est en raison inverse. Le nombre qui détermine un rang dans un concours est en raison inverse et non pas en raison directe de celui qui exprime la qualité du concurrent. Le rang est comme l'extension de la valeur, la note en est comme la compréhension. Que la classe aussi bien que les caractères soient extérieurs au sujet, ne dépendant pas exclusivement de lui, mais des concurrents et de l'idéal, cela tient précisément au caractère synthétique du jugement de valeur; mais cette remarque faite, le rang est bien de l'ordre de l'extension et le mérite personnel de l'ordre de la compréhension.

arrivera par un autre chemin ainsi que nous l'allons montrer tout à l'heure, à un résultat identique, qui est de confondre l'idéal avec le réel et renoncer à toute idée de valeur. La valeur est comme le relief des choses. Comme le relief elle résulte d'une espèce de vision binoculaire. Elle est l'image de ce qui existe doublée de l'image de ce qui devrait exister. L'idéal est une condition « sine qua non » de la valeur et c'est pourquoi l'univers des valeurs ne se soutient que grâce à la notion confuse d'un idéal suprême que son incommensurabilité par rapport à l'univers sensible et intelligible, fait appeler d'un vocable qui sonne comme une négation, et qui est en réalité l'affirmation dans toute sa plénitude : l'infini.

Quant aux valeurs d'équilibre ou valeurs du premier genre, elles supposent également la représentation anticipée d'un idéal. La santé est la limite idéale vers laquelle tend l'organisme malade et c'est par rapport à cette limite supposée qu'il est possible d'apprécier la gravité de la maladie. Et de même la comparaison des crimes de Néron avec les conditions ordinaires de la vie morale donne la mesure de leur monstruosité. Ces « valeurs du premier genre » ont toujours un aspect négatif qui souligne encore le caractère privatif qu'on retrouve dans toutes les valeurs. Elles impliquent une dérogation à la loi naturelle des êtres.

Si l'on voulait pousser plus avant l'étude des sources psychologiques du jugement de valeur, on remarquerait que l'idée de réalisation ne va pas sans celle d'un pouvoir librement orienté vers la fin à réaliser. Supposez que le rapport de finalité soit un lien nécessaire, il n'exprime pas autre chose qu'un fait et nous retomberons du plan des valeurs dans celui des réalités « qui ne sont que ce qu'elles sont ». En effet, selon une célèbre remarque de M. Bergson dans l'*Évolution créatrice*, rien ne ressemble autant au rapport de cause à effet que le rapport de fin à moyen, s'il est entendu de telle manière que le premier terme étant donné, le second s'en suive mécaniquement. Lors donc que j'évalue la maladie par rapport à la santé, ou la couleur de ma table par rapport au noir absolu, j'implique dans les sujets que je considère, le malade et la table, la capacité pour l'un de recouvrer la santé, pour l'autre de recevoir une couche plus foncée. Autrement, rien de plus illusoire que mon évaluation, qui céderait devant le fait. A présent, à qui appartient ce pouvoir libre ou cette apparence de pouvoir libre; à qui appartient d'autre part la représentation de la fin à atteindre; ce problème,

qui est celui du siège de la valeur, sera diversement résolu suivant les cas. Il y a des valeurs qui appartiennent à leur sujet par la grâce d'un autre sujet qui librement destine le premier à des fins capricieuses. Une pièce d'or vaut plus qu'un pièce d'argent, moins qu'un billet de banque au point de vue de l'échange; plus qu'une pièce de même valeur commerciale mais dont l'effigie est moins fine au point de vue esthétique; moins pour le millionnaire que pour l'indigent; plus à l'instant où elle va me procurer un plaisir désiré que lorsqu'elle traîne au fond d'un tiroir, au point de vue de l'usage personnel; et ces valeurs diverses et relatives qu'elle acquiert, lorsqu'on la destine librement à une fin, elle les perd toutes à la fois et retombe dans l'existence, lorsque la fin coïncide avec le fait sans plus. — D'autres valeurs adhèrent encore à l'objet par la grâce d'une volonté extérieure qui s'en sert, mais le destine cette fois à des fins moins capricieuses, plus appropriées : je puis apprécier dans une automobile la tache lumineuse qu'elle fait sur la route, mais ce point de vue esthétique a quelque chose de paradoxal, voire d'extravagant et la valeur de l'automobile se mesure pour tout homme de bon sens à son rendement mécanique. On pourrait appeler « valeurs-outils » celles qui sont subordonnées à des usages capricieux et « valeurs-machines » celles qui dépendent de la fin qui présida en fait à leur organisation ou construction. — Enfin le sujet peut tenir de lui-même sa valeur s'il satisfait à la double condition de se représenter au moins confusément la fin qu'il poursuit et de la réaliser avec une apparence de libertè. L'homme qui réfléchit n'a pas besoin d'une intervention extérieure pour « valoir ». Agir pour lui, n'est-ce point tout juste se mesurer soit à un idéal de perfection, soit à un type équilibré (car on pourrait retenir cette distinction pour subdiviser cette dernière espèce de valeur) et porter sur soi-même un jugement de valeur? Jugement, ajouterons-nous, qui se retrouve plus ou moins conscient et réfléchi jusque dans les animaux inférieurs qui réparent d'instinct les forces qu'ils ont perdues, qui d'instinct soignent leurs maux et d'instinct cherchent le mieux-être. Aussi bien la vie sous toutes ses formes est tendance de l'être à accroître son être, et le bœuf en sa placidité n'a pas besoin pour « valoir » quelque chose, de l'intervention du boucher qui le destine à l'étal ou du biologiste qui le destine à quelque fin spécifique, parce qu'il a sans doute la conscience confuse de n' « être » point intégralement. La valeur prend sa source dans le sentiment d'un libre effort vers

l'idéal, et tous les problèmes qu'elle soulève sont comme l'autre face de ceux que soulève la notion de liberté. On pourrait appeler valeurs-personnes celles qui n'impliquent aucune intervention extérieure et sont l'apanage du sujet conscient ou supposé tel.

* * *

Cette rapide revue des notions psychologiques auxquelles le jugement de valeur doit sa physionomie logique particulière, permet de mieux mesurer la portée de ce que nous avons appelé le refus d'évaluer scientifique. Expliquer, disait Auguste Comte, n'est pas justifier. On peut entendre ce mot de diverses manières et par exemple s'en servir pour dénier à la science le droit de se substituer aux diciplines morales : il y a autre chose dans le fait que le fait; il y a le droit, dirions-nous, en usant d'une terminologie qu'Auguste Comte apparemment n'accepterait pas. Il n'en est pas moins vrai qu'au point de vue scientifique, le droit qui ne coïncide pas avec le fait est pure chimère s'il est inefficace, et s'il est efficace, devient fait à son tour.

De là vient qu'une morale formelle, c'est-à-dire n'ayant d'autre criterium de la valeur de ses maximes que leur universalité, risque fort de reléguer les valeurs dans le domaine de l'inconnaissable. D'abord qu'appellerons-nous valeurs? La conformité et la non-conformité à la loi morale, la maxime universalisable et celle qui ne l'est pas? Nous le pouvons, mais de la même manière que nous pouvons appeler « valeurs logiques » le vrai et le faux, c'est-à-dire par un abus de langage. Les stoïciens soutenaient que tous les délits s'équivalent, la rectitude ne comportant pas de degrés. Il est difficile à la morale Kantienne d'échapper à ce paradoxe, à moins d'affecter d'un coefficient de valeur morale les fins empiriques de l'acte ou ses résultats de fortune, ce qui est contraire à la doctrine, ce qui, en outre, soulèverait la même objection, toute valeur devant se résoudre finalement en un système de jugements dont aucun ne comporte d'intermédiaires entre être et ne pas être.

Mais bien mieux, la maxime de toutes mes actions bonnes et mauvaises et aussi bien n'importe quelle valeur peut être érigée en loi universelle ou, pour mieux dire, est par elle-même une loi universelle s'il est vrai qu'au point de vue purement formel, les jugements

singuliers, du fait qu'ils portent sur le sujet pris dans toute son extension, sont des jugements universels; et cette universalité formelle prend corps si l'on veut bien considérer dans l'acte le fait, et qu'il est engagé dans des séries causales qui convergent au point où il se produit. La science postule cette représentation des choses que nous pouvons à présent appeler de son véritable nom : le déterminisme et à la faveur duquel tout fait apparaît *sub specie universi*. Si bien qu'à n'importe quel acte correspond une maxime universelle qui le fonde à titre de fait et que pour maintenir l'impératif du droit à côté de l'indicatif du fait, la justification à côté de l'explication, il faut faire intervenir comme principe directeur de la conduite idéale, telle fin empirique comme l'équilibre social qui ruine le formalisme en son principe. Point de différence formelle entre la maxime universelle qui justifie l'acte moral et celle qui explique l'acte immoral, la loi de la liberté et celle de la nature. La seule différence est que la première est l'objet d'un jugement de la raison pratique et que le sujet a la volonté d'y conformer ses actions. La loi joue dès lors le même rôle que l'idéal, ou plus exactement l'idéal intercalaire (valeurs du premier genre) dont nous avons déjà parlé; autrement dit, elle n'est rien de plus que le développement d'un concept qui exprime l'ordre des fins et se distingue par là des concepts explicatifs auxquels le savant fait exprimer l'ordre des causes. Par exemple la règle universelle : tu ne dois pas mentir, n'est que le développement du concept de mensonge, lequel concept à son tour correspond à la représentation d'un état pathologique incompatible avec les fins humaines. Il est, ainsi que toutes les valeurs, la projection d'un rapport de finalité dans le plan des moyens et en outre, ainsi que toute « valeur du premier genre », il ne comporte que des degrés négatifs, la sincérité et d'une façon générale la bonne volonté n'étant point susceptible de plus ou de moins. Il nous paraît donc que l'universalité formelle de l'impératif catégorique est un vain mot : au regard de la science tout jugement est formellement universel. Seulement cette universalité peut s'entendre matériellement de deux manières. Ou bien elle implique un ordre de fins idéales, auquel cas la première formule de l'impératif s'appuie sur la seconde et l'universalité des maximes n'est que le développement de concepts estampillés par la raison théorique, ou bien elle n'implique que l'ordre des faits réels et alors elle est illusoire et convient à toutes nos actions. Qu'un président de tri-

bunal au lieu de comparer les faits qu'il juge à un type de délits et d'en faire ressortir par là toute l'horreur, compose son concept de manière à les rapporter aux causes qui les ont déclanchées, tant et si bien qu'il s'incline devant le déterminisme et acquitte : il inscrit sa sentence en marge des valeurs; il oublie ce qui devrait être dans son souci de se faire une idée adéquate de ce qui est. Cette méthode convient seulement à l'avocat du prévenu : tandis que le ministère public confrontera inlassablement avec les moyens requis par les fins divines et humaines, les actes attentatoires qu'il s'agit de juger, l'avocat, s'il ne peut nier les faits s'efforcera d'en détailler les causes, parce qu'il n'ignore pas qu'en dépit du mot d'Aug. Comte, toute cause efficiente est circonstance atténuante.

La valeur n'a donc qu'une place accidentelle et qu'un rôle épisodique dans une discipline qui consiste à tailler des concepts à la mesure des faits. Il y a une science de la valeur en ce sens qu'on peut évaluer avec précision, du moins dans certains cas privilégiés, la capacité de réalisation des êtres et des choses. Il y a d'autre part une valeur de la science en ce sens qu'on peut tenir la science elle-même soit pour une fin, soit pour un moyen et faire de la sorte aux démarches scientifiques la perspective idéale qui manque aux faits comme tels. La science est fin : par exemple, si l'on a défini logiquement les conditions de la certitude scientifique, on pourra affecter d'un indice de valeur, par rapport à cette définition idéale du vrai, toutes les vérités qui se piqueront d'y satisfaire. Valeur scientifique, cela signifiera : approximation du vrai; et l'on pourra distinguer à ce point de vue des valeurs de probabilité, de précision, d'exactitude. Ce n'est pas à proprement parler la science qu'on évalue de la sorte, c'est l'effort scientifique. Mais la science est encore moyen de réalisation, effort vers la connaissance intégrale, effort aussi vers l'action : envisagée de la sorte, elle soulève le problème dit de la valeur de la science tel que l'entendent par exemple H. Poincaré ou les pragmatistes : on distinguera à ce point de vue des valeurs de généralité, de commodité, de fécondité. Ainsi, science de la valeur, valeur de la science, ces expressions ont un sens assez net, mais la science n'en est pas moins l'ennemie de la valeur sur laquelle elle agit comme un décolorant parce que, moyen ou fin, elle n'est ni plus ni moins que la transparence du fait.

*
* *

La théorie de la valeur privative telle que nous l'avons esquissée ne va pourtant pas sans un prodigieux paradoxe. Que toute idée de valeur disparaisse lorsque, à la faveur de quelque analyse scientifique on fait redescendre l'idéal dans le fait, cela se conçoit sans trop de peine. Mais supposez au lieu d'une analyse une synthèse, au lieu d'un fait accompli en vertu d'un mécanisme nécessaire, une volonté libre, au lieu d'un jeu aveugle la représentation d'une fin à atteindre, bref toutes les conditions requises par la valeur selon notre théorie : il pourra encore arriver que la valeur s'efface et ce cas sera précisément celui de la plus haute valeur concevable, la perfection, autrement dit l'adéquation de l'idéal et du réel. S'il est une attitude capable de produire l'impression ou si l'on veut l'illusion de cette coïncidence, les choses vont paraître à la faveur de cette attitude, étrangères à toute notion de valeur; et prenant à la lettre le langage qui les déclare « inestimables », « sans prix », nous devrons sous certain rapport les assimiler aux purs et simples faits, dont la valeur est égale à 0. Cette attitude, ce rapport répondent à un point de vue qui est familier à l'esprit et qui n'est autre que le point de vue esthétique. Le fait, point de départ de l'analyse scientifique, c'est le nivellement des valeurs par en bas, la chute de l'idéal dans le réel. L'œuvre d'art, point d'arrivée de la synthèse esthétique, c'est le nivellement par en haut, l'absorption du réel dans l'idéal, l'adéquation de la matière et de la forme. En d'autres termes, le paradoxe de la vie esthétique est double : 1° elle implique la notion ou du moins l'illusion du parfait; 2° cette notion coïncide sensiblement avec son contraire.

Il règne dans les traités d'esthétique un certain nombre de lieux communs tellement accrédités par l'usage, qu'il faut un effort critique assez considérable pour remonter jusqu'au paradoxe dont ils procèdent. Dans un feuilleton littéraire du *Temps*[1], nous lisions naguère une dissertation d'ailleurs ingénieuse de M. P. Souday sur la poésie et la prose, où il était démontré à la suite d'Horace, de Boileau et de Th. de Banville' que la médiocrité ne sied point aux poètes. « *Non di non homines non concessere columnæ.* » Pourquoi cela? Pourquoi cette universelle réprobation? Parce que la poésie

1. 12 septembre 1918

est article de luxe et que la gêne ne va point de pair avec le luxe? Parce que le ποιήμα est proprement l'œuvre achevée où chaque partie est à sa place, où chaque mot a sa raison d'être et est irremplaçable, de sorte que l'ensemble offre un caractère de nécessité et de suffisance? Cette dernière raison est plus profonde que l'autre, car on peut concevoir sans contradiction des degrés dans le luxe; mais la poésie est-elle la seule entre toutes les disciplines esthétiques qui réponde à cette définition et doive satisfaire à ces exigences du ποιήμα? Qui de nous n'a entendu esquisser des dissertations analogues sur toutes les branches et tous les instruments de la vie esthétique, par exemple sur le violon? Il est vrai qu'on opposera alors le violon au piano comme on faisait tout à l'heure la poésie à la prose. Et l'on pourra établir un rapport du même genre entre la prose littéraire et la prose utilitaire (administrative par exemple), entre le piano du soliste et celui de l'accompagnateur, entre la musique inspirée et la musique commerciale. Bref, chaque fois que l'on veut faire ressortir cette idée qu'une branche de l'activité esthétique ne peut s'accommoder de la médiocrité, on l'oppose à une autre branche qui est censée s'en pouvoir accommoder parce qu'étant plus utilitaire ou plus mécanique, elle est moins esthétique; mais cette dernière aussitôt qu'on la considère à son tour sous l'angle esthétique, on lui prête les exigences qu'on lui contestait tout d'abord. Il faut donc généraliser le lieu commun que les poétiques appliquent au poète et condamner sans appel la médiocrité dans l'art.

Or les poètes, les violonistes et les pianistes médiocres sont légion, et nous louons à l'envi la plupart d'entre eux chaque fois qu'ils se mêlent de nous faire agréablement oublier notre terrible parti pris. Est-ce donc que nous tenons momentanément pour parfaite l'œuvre ou l'exécution même médiocre qui « nous berce un temps notre ennui »?

C'est probablement ainsi que les choses se passent et la perfection esthétique ou pour mieux dire l'impression de perfection esthétique est monnaie courante. Si l'art réclame en théorie des aptitudes incommensurables avec les autres valeurs humaines, il se trouve qu'en fait ces talents dignes d'Orphée courent presque les rues. Consultez plutôt les artistes! Nous avons connu un pianiste qui se refusait à tout déchiffrage en public parce qu'il avait conscience de ses insuffisances en solfège. Il développait sa théorie dans ce langage spécieux : en musique la médiocrité n'est point de mise —

donc je me refuse à produire un morceau que je n'ai pas étudié — raisonnement dont il est facile de restituer l'étonnante mineure : j'atteins la perfection dans tous les morceaux que j'ai étudiés! — Supposez d'ailleurs un artiste auquel vous laisserez entendre au milieu des compliments les plus hyperboliques, qu'il n'a fait qu'approcher la divine perfection et observez sa physionomie. Grimace de l'amour-propre froissé, dites-vous. Il y a autre chose : aussi bien vous, spectateur, vous raisonnez souvent comme cet acteur; et dès que vous vous passionnez, ou, d'un mot populaire qui rend bien cette idée de « démesure », vous vous « emballez » pour une œuvre ou pour une exécution, vous refusez d'admettre la moindre réserve à l'endroit de votre idole. Vous éprouvez comme une frénésie amoureuse ou comme une extase religieuse selon votre tempérament. Et il va sans dire que votre jugement n'est pas définitif : un nouveau spectacle, une nouvelle audition, reculant les limites de la perfection telle que vous vous la représentez, vous fera faire rétrospectivement les réserves que le bon sens eût exigé que vous fissiez présentement.

Voici d'ailleurs un autre lieu commun qui contribue à faire descendre du ciel sur la terre, la perfection telle que l'impose la norme esthétique : c'est que cette perfection ne se mesure ni à l'étendue ni à la complexité de l'œuvre et peut se rencontrer en un sonnet comme en un long poème, en un lied comme en une symphonie, en un « petit Lyré » comme en un « Mont Palatin ». Autrement dit la perfection, comme la valeur dont elle est le plus haut degré, mais dont elle se distingue aussi profondément que l'acte se distingue de la puissance, est un rapport entre le fait et l'idéal, en l'espèce un rapport d'identité; et sa définition est complètement indépendante de la qualité de l'idéal. Il est facile, remarquons-le, de développer ce paradoxe jusqu'au point où il devient folle boutade d'esthète et vaine formule à étonner le bourgeois. Le procédé consiste à parer de la grâce esthétique les choses et les êtres qui dans un autre ordre d'idées ont une valeur insignifiante ou une valeur négative : s'extasier devant les volutes blondes de la fumée d'une cigarette, donner l'humanité pour la beauté d'un geste ou bien encore aimer mieux, telle la précieuse de Molière, avoir fait ce oh! oh! qu'un poème épique. Ces sottises sont intéressantes à noter, parce qu'elles sont l'exagération d'un préjugé naturel et le font mieux saisir. Plus qu'un savant médecin, un étudiant en médecine donne dans la

prévention de la science à l'égard de la valeur, affecte une sereine indifférence à l'égard des pires horreurs, donne à sa conversation je ne sais quelle odeur de cadavre ou d'ordure et si vous avez l'air de vous scandaliser, vous oppose ce raisonnement : imaginez qu'on vous reconstitue tout cela chimiquement et quittez vos dégoûts. Ce qui revient à dire que la valeur positive ou négative s'efface devant le fait. De même, plus que l'artiste consommé, l'élève de l'école des Beaux-Arts laisse voir les tics professionnels, affiche une espèce de cynisme qui ressemble étrangement à celui de l'apprenti savant. Seulement celui-ci ramène tout au fait qui n'a point d'odeur ; celui-là au contraire a la prétention de purifier toutes choses à la flamme de l'idéal. L'art, dit-il ou laisse-t-il entendre, a pour mission d'agrandir et d'embellir tout ce qu'il touche. Par la vertu de sa synthèse magique, la laideur humaine et le fumier terrestre deviennent dignes sujets et resplendissent.

En un mot l'art, adéquation de la matière et de la forme, est en marge de toutes les valeurs et prétend échapper lui même à tout essai d'évaluation. Faut-il conclure de là qu'il n'y a point de valeurs esthétiques? Cette formule serait contre le bon sens. Il y a des valeurs esthétiques pour deux raisons : la première est que la fin poursuivie par l'artiste peut devenir un objet d'estimation; la seconde est que l'artiste reste toujours et quelle que soit la perfection des moyens dont il dispose, en deçà de son propre idéal, autrement dit que son œuvre a des défauts sans qu'il soit nécessaire pour les faire apparaître de les rapporter à autre chose que sa fin particulière.

La fin peut être estimée, et le sonnet sans défaut malgré la formule aventureuse de Boileau ne vaut « pas un long poème ». Mesurons cette valeur par le jugement public et constatons qu'il ne dispose point sur le même plan de valeur, les noms d'Arvers, l'auteur d'un sonnet réussi, et de Lucrèce, l'auteur d'un long poème à certains égards moins réussi. Pourquoi ce retour au bon sens? Parce qu'il est loisible d'avoir en face de l'œuvre d'art une autre attitude que celle qui la rapporte à son propre idéal, et d'évaluer à son tour cet idéal par la projection d'un rapport de finalité supérieure. Le sonnet d'Arvers est parfait selon une définition qui ne convient qu'au sonnet d'Arvers. C'est déjà beaucoup, c'est assez pour lui assurer cet indice d'éternité et d'universalité que possède le fait envisagé scientifiquement. Mais cette perfection est toute relative et

le critique se réserve le droit de trouver le sujet, si bien traité soit-il, un peu mièvre et banal, et de limiter ainsi la PORTÉE de l'œuvre.

D'autre part, est-il bien vrai que le sonnet d'Arvers soit en son genre parfait? Assurément non; point n'est besoin pour s'en convaincre d'en entreprendre un commentaire. Et sans doute l'auteur, au cours de son effort créateur, mesura-t-il avec angoisse la distance de l'idée et l'indigence des mots. Peut-être même, une fois l'œuvre achevée, n'en fut-il pas satisfait; car certain lieu commun que nous avons omis dans notre récapitulation énonce qu'un artiste peut plaire à tout le monde et ne savoir se plaire, mais de ce dernier point nous sommes moins convaincus. L'artiste n'apprécie point du tout son œuvre de la même manière quand il l'élabore et une fois qu'elle est faite. Tant que dure son effort il mesure, pour nous servir d'expressions Bergsoniennes, la résistance que s'opposent mutuellement le schéma dynamique et l'image qui va lui donner corps. Alors ce sont des luttes douloureuses; alors c'est la rage de l'impuissance, le sentiment de privation auquel est liée toute notion de valeur, cependant que le schéma et l'image marchent l'un vers l'autre et grâce à de mutuelles concessions, se comprennent et s'entre-pénètrent. La forme plus ou moins docile aux suggestions du fond l'entraîne à son tour ainsi que l'a noté Th. de Banville, qui exagérait seulement l'importance de cet ascendant. Bref les moyens réagissent sur la fin comme tout à l'heure le fait obligeait le savant à modifier les concepts qui lui devaient servir d'armature. A la faveur de cette interaction, l'œuvre marche à grands pas vers un idéal qui ne manquera pas d'être réalisé, puisqu'il s'infléchit au gré de l'œuvre elle-même. Il advient ainsi qu'à peine achevés, le poème ou la symphonie s'illuminent subitement par une sorte de fulguration intérieure et que le pauvre artiste, renouvelant à la joie des méchants l'aventure de Pygmalion amoureux de son œuvre, donne dans une illusion d'optique qu'on tient pour fol orgueil ou sotte vanité.

Ainsi s'efface pour lui dans un éblouissement, la notion des valeurs, comme elle s'efface aussi pour quiconque regarde son œuvre du même point de vue, et se met en état de grâce esthétique. Mais aussitôt qu'artiste et spectateur viennent à se ressaisir, ils JUGENT l'œuvre, ils séparent violemment la fin des moyens, l'idéal du réel et les estiment séparément en rapportant le réel à l'idéal et l'idéal lui-même à quelque fin ultime. D'une part c'est le critique qui formule des jugements qualitatifs, de l'autre c'est l'expert, l'ar-

bitre, l'estimateur professionnel qui évalue quantitativement la poussée que l'œuvre est susceptible d'exercer sur le désir collectif, méthode très artificielle puisque sa base d'évaluation est aussi extérieure que possible à l'œuvre elle-même. Aussi l'artiste est-il plus sensible que n'importe qui à la laideur de vendre et la beauté mercantile manque-t-elle en quelque sorte deux fois à la définition de la beauté sans plus, qui est indépendance et suffisance, finalité sans fin. Encore que l'art soit au même degré que la science destructeur des valeurs, il donne un certain point de vue sur les valeurs morales et dans l'échelle qu'il détermine, c'est apparemment la prostitution sous toutes ses formes qui occupe le plus bas degré.

Ainsi, il y a trois attitudes possibles en face de la beauté : celle de l'artiste, celle du critique, celle du commerçant : si l'on trouve qu'entre les deux dernières la ligne de démarcation n'est pas suffisamment tracée, les artistes n'auront garde de se scandaliser pour autant. Le refus d'évaluer est bien la marque la plus caractéristique du jugement esthétique comme tel. Qu'est-ce donc qui le différencie du refus d'évaluer scientifique?

*
* *

Sans doute on va répondre : la distance de l'un à l'autre est celle de zéro à l'infini, puisque le fait est en deçà et l'œuvre d'art au delà de toute valeur positive assignable. Il nous reste à montrer que ce langage est incorrect et qu'il y a beaucoup plus d'analogie entre les deux fins de non recevoir opposées à la valeur, qu'entre l'une d'elles et n'importe quelles valeurs.

Rarement nous passons par degrés du point de vue esthétique au point de vue critique, de l'adoration à l'évaluation. C'est la brusque perception d'un défaut qui nous y ramène inopinément. Il advient alors que l'esprit, contraint de renverser sur l'heure le rapport des fins et des moyens, d'interposer entre sa représentation et lui-même un concept qu'elle réalise imparfaitement, passe d'un extrême à l'autre et brûle ce qu'il adorait. Parfois aussi, en prévision de cette crise, il suspend son jugement et le subordonne à quelque condition incertaine qu'il tient pour essentielle. L'attitude est curieuse : nous marchons comme sur une crête, prêts à tomber du côté de l'extase ou de l'indignation. Tel est à peu près l'état d'âme d'un alpiniste qui

croit discerner les détours indécis d'une chaîne de montagnes et qui prévoit la déception qu'il éprouvera si ces montagnes ne sont par aventure que des nuages. Ou encore, à qui n'est-il pas arrivé de tenir en réserve un enthousiasme aussi bien qu'une colère conditionnels en face d'une construction gothique qui n'est peut-être qu'un affreux pastiche? Ces sortes d'hésitations et de brusques palinodies se rencontrent, il est vrai, dans le domaine incontesté de la valeur, par exemple lorsqu'on est en train de se demander si un collier de perles est vrai ou faux, ou lorsqu'après avoir pensé résoudre la question dans un sens, on la clôt dans l'autre; mais il y a une différence, c'est que les perles fausses, économiquement parlant, ne sont pas d'une autre essence que les vraies, mais qu'elles ont seulement une valeur beaucoup moindre, tandis que la déception de l'alpiniste est franchement pénible et le Rathaus de Munich positivement laid. Et sans doute d'aucuns s'indignent qu'il y ait de par le monde des perles fausses et disent qu'on s'ingénie à fabriquer de la laideur, qu'il vaudrait beaucoup mieux point de perles du tout: mais ce raisonnement transporte précisément la question du domaine économique dans l'ordre esthétique et l'exemple des perles devient analogue, voire identique à celui des pastiches moyenâgeux. Nous nous attachons à la représentation d'un chef-d'œuvre authentique, constatons que l'objet de notre perception présente ne réalise point cet idéal, manque à cette finalité, et alors, comme l'art ne s'accommode d'aucun défaut, nous faisons un bond prodigieux par-dessus l'échelle des valeurs tout entière et la beauté avortée, erreur de l'art en tout point comparable aux erreurs de la nature, va s'inscrire en faux contre les « valeurs du premier genre » dont il a été question à propos du jugement de fait[1], ou pour mieux dire les rejoindre

1. L'authentique dans le domaine de l'art correspond, sous cet angle, au normal dans le domaine de la nature. C'est un concept qui s'interpose entre l'œuvre inauthentique et ses attributs inauthentiques : il sert de point d'appui à un jugement privatif ainsi que tout jugement de valeur et de plus négatif ainsi que toutes les valeurs « du premier genre ». A la différence de la perfection envisagée dans un certain ordre de prédicats, et qui n'est qu'une limite idéale (valeurs du second genre), la santé, l'équilibre, la vie normale sont, en effet, des données d'expérience auxquelles d'autres sont confrontées. L'idéal-prédicat exhausse la donnée empirique dans l'échelle des valeurs, l'idéal-sujet ne peut que l'y faire rétrograder. La limite à laquelle tendent ces sortes de valeur est la « loi de nature » et toute morale naturaliste est négative, pessimiste, esthétique enfin. Le sage comme l'artiste, et dans un champ plus vaste, réalise l'adéquation de la matière et de la forme. Selon la maxime stoïcienne, il fait de sa vie une œuvre d'art et son bonheur est d'échapper à la souffrance qui est manquement à la nature.

puisqu'elles sont négatives. Elle est proprement monstrueuse; elle est de la laideur.

Autrement dit la perception d'un défaut détruit d'un seul coup la représentation esthétique, et comme les défauts sont d'autant plus apparents que l'ensemble de l'œuvre est plus parfait, l'artiste supérieur dont les faux-pas sont bien visibles, est moins apprécié de la foule, ou pour mieux dire est exposé à plus de critiques que l'artiste médiocre qui va titubant. La loi psycho-physique contribue d'ailleurs à renforcer les effets de cette vérité esthétique. Une fausse note devient moins choquante dans un ensemble de fausses notes; Homère a plus mauvaise grâce à somnoler qu'un méchant poète.

Comment le goût échappe-t-il à cet écueil et remet-il à leurs places respectives les valeurs esthétiques? En faisant abstraction des défauts comme tels. Un *ut* de poitrine manqué est au jugement populaire une véritable catastrophe. Pour l'homme de goût, c'est la plus insignifiante des mésaventures. C'est que l'homme de goût fait d'avance la part de la résistance matérielle à la beauté de la forme, et il fait d'autant mieux cette part qu'il l'explique rationnellement. L'accident est rapporté à ses causes et par là il perd son caractère d'accident. Sans doute lorsqu'il s'agira de faire une évaluation critique on en tiendra compte; on le signalera comme un défaut qui porte une légère atteinte à la valeur de l'exécution et par contre-coup de l'artiste lui-même: mais l'extase esthétique, le jugement de perfection, de convenance entre la matière et la forme, d'adéquation du réel et de l'idéal n'aura pas souffert de cette distraction d'une seconde. L'auditeur attentif procède ici comme le restaurateur de monuments en ruine. Deux procédés s'offrent à lui: le mauvais qui consiste à restaurer dans le style ancien: on s'apercevra de la supercherie et le défaut sautera aux yeux comme une tache, — le bon, qui consiste au contraire à bâtir une maçonnerie solide dont la robuste insignifiance passera bien vite inaperçue. Le pastiche, c'est la beauté manquée, autrement dit la laideur. La maçonnerie toute simple, c'est la nécessité du fait dont on a fait la part une fois pour toutes et à laquelle on ne pense plus.

Ainsi le fait est comme un suppléant ou si l'on veut un succédané de l'œuvre d'art. Il la remplace dans ses parties faibles. Il en comble les lacunes. Et l'esprit ne souffre point de cette suppléance parce qu'elle ne l'oblige pas à l'évaluation qui est le contraire de l'adoration esthétique.

Inversement, il arrive que les jugements de fait se cristallisent soudain en un jugement esthétique, à la faveur d'un détail qui ordonne l'ensemble et devient comme une clef de voûte. L'esprit distrait, égaré dans un chaos de formes incohérentes, se ressaisit, semble touché de la grâce. Cette brusque évolution est particulièrement fréquente en musique et en poésie, c'est-à-dire dans les arts qui empruntent leur matière à l'étoffe du temps, tissée d'impressions successives. Parfois ce mode de comprendre répond aux intentions et au talent de l'auteur, dont l'idée directrice n'apparaît qu'au dénouement et projette sur l'ensemble une clarté rétrospective. C'est ainsi que l'*Istar* de M. Vincent d'Indy se développe à la manière d'une induction, le thème se dégageant progressivement des variations. Mais le plus souvent cette théorie sert d'excuse aux distractions de l'auditeur ou du compositeur et la prétendue idée directrice ordonne quelques rares souvenirs que cette docilité même arrache à l'oubli. L'unité d'un sonnet disposé tout entier en vue de la « chute » est presque toujours illusoire.

De toute façon la cristallisation esthétique s'est produite.

Quelle transformation s'opère donc lorsqu'on passe de l'état de distraction à celui d'attention ou inversement de celui-ci à celui-là, du refus d'évaluer par indifférence au refus d'évaluer par enthousiasme, ou réciproquement de l'hypertimie à l'atimie? De part et d'autre nous avons une impression de nécessité et de suffisance, mais tandis que dans le fait ces caractères sont supposés, postulés, dans l'art ils sont réalisés. Le fait est, disions-nous, un rapport analytique construit par voie synthétique. Sans doute, mais cette synthèse et cette analyse conservent une allure conditionnelle, hypothétique. La consécration scientifique du fait implique sa dérivation à partir de lois qui sont elles-mêmes dérivées de principes conditionnels. Le fait apparaît donc comme une question ouverte et hypothétiquement résolue. Reconstruisons au contraire une forme sensible à partir d'éléments conventionnels, isolons dans l'océan des causes et des effets un paysage, une aventure, un dessin mélodique, adaptons à cette forme la matière plastique ou rythmique dont nous disposons, sans doute il y aura disproportion entre notre œuvre de créature indigente et l'œuvre du créateur lui-même : nous n'en aurons pas moins imité Dieu dans notre humble sphère; par cette création infime nous serons sortis un instant du tourment de l'hypothèse. La science est une analyse conditionnelle, l'art une

reconstruction de la réalité[1]; la valeur, elle, est un simple pouvoir réalisateur qui implique un défaut de réalité. L'art comme la science ont pour objet l'identification des choses. La valeur est la subordination des choses aux idées, du jugement au concept.

Ainsi que nous l'avions fait pressentir, cette esquisse n'est pas une théorie du jugement de valeur, mais une simple introduction à l'étude de ce jugement. Aussi bien nous rencontrons dans nos conclusions la notion qui sert de point de départ à la belle dissertation de Durkheim : l'idéal. Malebranche prétend que nous voyons toutes choses en Dieu. Durkheim explique l'idéal par le fait et s'efforce de le définir comme le souvenir des époques de crise où la société s'est comme surpassée elle-même. A l'idéaliste on objectera que la notion de perfection s'élargit et s'enrichit au fur et à mesure que se développe la connaissance des choses imparfaites. A l'empiriste on répondra que le fait ne peut point se dépasser lui-même en tant que fait et que l'ascension dont on parle, sans une norme idéale qui permette de l'évaluer, ne saurait être intelligible. Le concept idéal n'a de sens que par les jugements que sa définition résume et le jugement à son tour est un rapport entre concepts explicatifs. Cet usage double du concept assure à l'esprit une éternelle puissance au prix d'un éternel tourment, comme la liberté dont il est à notre sens la manifestation la plus éclatante.

René Bertrand.

1. Le métaphysicien est un poète qui a manqué sa vocation, a-t-on dit. Il nous paraît plus juste de renverser les termes de ce rapport.

Octobre 1918.



ÉTUDES CRITIQUES

L'EXPÉRIENCE HUMAINE ET LA CAUSALITÉ PHYSIQUE [1]

La vaste et minutieuse enquête à laquelle vient de se livrer M. Léon Brunschvicg sur les rapports entre l'expérience et la causalité physique est la suite et le complément attendu de ses réflexions sur le développement de la pensée mathématique [2]. Elle obéit à la même préoccupation et vise le même but : rompre avec les métaphysiques périmées et dégager le rationalisme des liens qui l'attachent encore à des doctrines n'ayant plus aujourd'hui qu'un intérêt rétrospectif, asseoir la philosophie des sciences et l'épistémologie sur une conception moderne de l'idéalisme et sur un savoir puisé directement aux sources de la science ; elle suit la même méthode, la méthode historico-critique. La constitution, les progrès, les tâtonnements, les crises et les « tournants » de la physique sont des faits qui sollicitent l'interprétation du philosophe. Mais cette interprétation n'est pas une reconstruction. Il ne s'agit pas de refaire la science, et par là de la justifier, au moyen de principes extrinsèques ou d'une plus grande extension. Sans doute, l'objet proprement philosophique n'est pas la nature des choses, c'est la nature de l'esprit qui la scrute et s'efforce d'en pénétrer les secrets. Mais, dans ce repliement sur soi, ou, si l'on préfère une autre image, dans ce passage à un niveau supérieur de la réflexion, il ne saurait être fait appel à des notions premières qui ne seraient pas issues du devenir même de la science et qui ne lui seraient pas exclusivement redevables de leur contenu et de leur signification, ayant par ailleurs reçu l'investiture d'une autorité transcendante,

1. *L'Expérience humaine et la Causalité physique*, par Léon Brunschvicg ; Paris, 1922.

2. *Les Etapes de la Philosophie mathématique* ; Paris, 1912.

dont la connaissance scientifique ne serait en définitive qu'une émanation. C'est dans la science que la réflexion philosophique puise sa matière et sa force de justification. Suivant le mot de Cournot, rappelé par M. Brunschvicg, « les crises rénovatrices des sciences ont été les seules crises utilement rénovatrices de la philosophie ». Le rôle du théoricien de la connaissance ne sera donc pas de dresser une sorte de code suprême, où seraient inscrites les lois déterminant l'activité du savant ; il se bornera à prendre conscience de cette activité, à l'embrasser dans son ensemble et à la considérer d'un œil ouvert en même temps sur tout le reste de l'activité humaine. Il contribuera ainsi à la formation d'une « conscience intellectuelle », que le savant ne saurait élaborer seul, absorbé qu'il est par les problèmes spéciaux, qu'on ne résout pas en se regardant les résoudre. C'est à la condition d'envisager de telle façon la tâche réflexive incombant au philosophe qu'on fondera le positivisme véritable, rejoignant le rationalisme au sein d'un « humanisme » nouveau, non plus traditionnel, mais intégré au progrès indéfini de l'intelligence exploratrice de l'univers.

Parmi les notions extrinsèques, que la science n'approfondit pas parce qu'elle n'a pas besoin de se justifier vis-à-vis d'elle-même, se contentant de réussir et de triompher dans les problèmes qu'elle entreprend, il en est deux auxquelles le philosophe, au contraire, s'attache de préférence, soit pour les analyser, soit pour en faire le point de départ de ses déductions : la notion vulgaire de causalité et celle d'expérience pure. La méthode qui consiste à disséquer l'idée de cause ou à poser *a priori* le « postulat » de l'expérience pure est condamnée à échouer. Il est, en effet, remarquable que la physique, à mesure qu'elle se perfectionne, élimine de plus en plus la catégorie causale. C'est vers une image intelligible qu'elle tend et où l'intelligible se résout en schèmes géométriques et analytiques.

En présence d'un phénomène nouveau, qu'il ne parvient pas à classer dans une espèce connue, le physicien se sert du jugement de causalité à la manière usuelle, sans s'interroger sur la portée et la valeur de son empirisme. Un Becquerel, par exemple, découvrant, un peu par hasard, l'action de l'uranium sur la plaque photographique, raisonne comme tout le monde et est amené à conclure à l'existence de radiations spéciales, d'une autre nature que

celles qu'émettent les corps phosphorescents. Au stade empirique de la découverte, il ne procède pas autrement que quiconque dans les circonstances ordinaires de la vie, à l'occasion d'événements inattendus. Il n'y a là cependant qu'une constatation, qui est le premier pas, et l'essentiel est que la constatation soit juste. L'intelligibilité vient après ; en ce qui concerne la radioactivité, on en est encore loin. Mais dès qu'elle intervient, et dans la mesure où elle intervient, le lien causal fait place à de tout autres liaisons, liaisons dont l'origine est dans l'entendement géométrique. Voulant énoncer le principe de causalité en langage de mécanique rationnelle, M. Painlevé en donnera la formule suivante : « Un élément matériel infiniment éloigné de tous les autres reste absolument fixe si sa vitesse initiale est nulle et décrit une ligne droite s'il est animé d'une vitesse initiale ». Énoncé fort différent de l'énoncé classique : « Pas d'effet sans cause », ou : *Data causa, sequitur effectus*, ou encore : « Les mêmes causes produisent les mêmes effets », et qui, à vrai dire, affirme seulement l'existence d'une relation fonctionnelle entre la vitesse et la direction du mouvement d'un mobile dans l'espace et sa distance à d'autres mobiles. Cette relation fonctionnelle, voilà le substitut définitif, pour les besoins de la pratique scientifique, de la connexion causale.

Si le physicien ne s'inquiète guère des méditations sur le concept de cause et sur le « primat » de l'expérience, le philosophe cependant est obligé de s'y arrêter. Les doctrines de la causalité doivent être discutées avant que l'on songe à établir une théorie qui les remplace. Le livre de M. Brunschvicg débute ainsi naturellement par l'examen des « théories de l'expérience pure ». L'analyse de Malebranche avait ouvert la voie à la critique de Hume. Celle-ci, à son tour, sans compter son influence sur Kant, a provoqué deux tentatives opposées, mais l'une et l'autre empiristes : celle de Maine de Biran et celle de Stuart Mill. L'empiriste considère l'expérience comme la base nécessaire et suffisante de toute connaissance. Nécessaire, cela n'est pas en doute ; suffisante, cela n'est qu'un postulat : l'empirisme est une doctrine de l'expérience, parmi d'autres (p. 3). L'expérience interne, à laquelle se réfère Maine de Biran, n'a ni la certitude, ni la vertu probante qu'il lui suppose. L'introspection ne nous met pas plus en présence de la cause véritable qu'elle ne nous éclaire sur la nature de la causalité physique. Le fait primitif, le sentiment de l'effort, n'est pas simple ; il est double

et comprend deux termes : la détermination volontaire, d'une part, et la sensation propre de l'effort, d'autre part. L'expérience interne n'a pas le privilège de nous faire voir la vraie cause efficiente, car ce qu'elle place sous notre regard, c'est le moi phénoménal, tandis que ce qu'on lui demande c'est de nous montrer le sujet agissant, ce dont elle est incapable. La clarté et l'évidence du fait primitif, dans la doctrine biranienne, sont un mirage tentateur, qui s'évanouit dès qu'on l'approche. L'expérience externe, avec Stuart Mill, ne donne pas de meilleurs résultats que l'expérience interne avec Maine de Biran. Mill « a méconnu les deux siècles d'histoire scientifique qui le séparent de Bacon » (p. 72). Il a négligé dans la découverte la part de l'*invention*, ne considérant que celle de l'induction. Le physicien ne se contente pas de dresser les tables baconiennes de présence et d'absence, du rapprochement desquelles sortirait automatiquement l'antécédent cherché d'un conséquent donné. Lorsque Torricelli découvre la pesanteur de l'air, il introduit dans la suite des phénomènes un antécédent non fourni par l'expérience. Son invention est celle d'un mathématicien, « ou mieux, d'un mécanicien ». Lorsque Hipparque découvre la précession des équinoxes, ce n'est pas un phénomène simple qui le met sur la voie, c'est une différence entre deux mesures. Cette différence n'acquiert un sens que si on l'inscrit dans la machinerie céleste, qui n'est rien moins que simple. Enfin, la création de la chimie moderne est une réfutation par le fait de la doctrine empiriste. Les *Éléments* de l'ancienne cosmologie sont restés, des siècles durant, le type de l'élément simple. La chimie en a dévoilé la complexité et elle a suivi, en allant de l'apparence simple à la réalité complexe, la marche inverse de celle que l'empirisme trace à la science selon un schéma imaginaire. C'est que, en effet, l'expérience n'est pas simplement une accumulation progressive d'observations de succession uniforme. Si le cours de la nature n'offre à chaque instant « qu'un chaos suivi d'un autre chaos », ainsi que Mill le déclare, n'est-ce pas se contredire que de prétendre que le chaos se débrouillera de lui-même? (p. 75.) L'expérience implique, toutes les fois qu'elle aboutit à une systématisation rationnelle, une création de l'esprit qu'il est impossible d'interpréter dans le cadre de l'empirisme et qui ne se laisse pas ramener à une méthode d'élimination graduelle des phénomènes neutres. En réalité, l'univers de la connaissance immédiate est plus pauvre que l'univers de la

science. Celui-ci n'est nullement préformé ou inscrit dans celui-là, et il n'est pas de ventilation, si attentive et ingénieuse qu'elle soit, qui pourrait l'en faire sortir. En dépit de son apparence de rigueur logique et de son intention positiviste, le phénoménisme de Mill est un roman métaphysique, loin de la vie scientifique réelle. Il est logé à la même enseigne que l'intuitionisme de Maine de Biran. Les doctrines de l'expérience pure sont modernes, mais leur inspiration est antique ; au regard de la révolution cartésienne, elles sont une régression. Leur insuffisance éclate. Il convient de replacer le problème sur le terrain historique et de suivre les idées de causalité et d'expérience à travers les civilisations, les systèmes et les méthodes.

La mentalité primitive est comme imprégnée de la croyance à la solidarité mutuelle des êtres et des événements. Suivant l'expression de M. Lévy-Bruhl, il y a une sorte de préliaison, ou de participation mystique entre les choses, en vertu de laquelle n'importe quoi peut être cause de n'importe quoi. Observation fondée sur les récits des voyageurs et des ethnographes, qui s'accorde mal cependant avec ce que nous savons de l'habileté technique des non-civilisés. Cette discordance entre une rationalité implicite dans des techniques déjà compliquées et une imagination chimérique dans les interprétations des événements est un contraste choquant, et au premier abord inexplicable. Il ne semble pas que les sociologues en aient vu toute l'importance. M. Brunschvicg se contente de faire observer l'opposition entre la thèse durkheimienne sur l'origine sociale de la catégorie de cause et la conception d'une mentalité *prélogique* qui ressort des travaux de Lévy-Bruhl. A vrai dire, la tâche des sociologues est malaisée ; comment parvenir à se faire une idée claire d'idées essentiellement confuses ? Ce qu'il importe de retenir, c'est que les non-civilisés ne sont pas tellement imbus du *panillogisme* qu'on leur prête qu'ils ne sachent pas, le cas échéant, remonter exactement des effets aux causes par des procédés de concordance et d'élimination parfaitement corrects. Sur ce point obscur, en présence de faits divergents et même contradictoires, la sociologie n'a encore projeté aucune lumière, soit dit en passant. De ces divergences et de la diversité des réactions intellectuelles qu'elles indiquent M. Brunschvicg n'essaie pas de rendre compte ; il lui suffit, pour le but qu'il s'est proposé, d'en prendre acte : « On conçoit que l'esprit humain se soit engagé dans des voies différentes

et que la signification attribuée à la causalité naturelle, pendant l'antiquité et le moyen âge, ne coïncide pas avec la signification moderne » (p. 115).

Aux premières philosophies de la Nature se rattachent l'atomisme de Démocrite et le mathématisme de Pythagore, qui reçoit de Platon son expression perfectionnée. A la physique de Démocrite manquent, d'une part, les principes de la mécanique, insoupçonnés de son temps; d'autre part, un intermédiaire entre les problèmes à résoudre et le schème d'intelligibilité adopté. La distance est trop grande entre la simplicité de la particule imaginée par le philosophe d'Abdère, avec sa dynamique rudimentaire, et la difficulté des questions que l'univers l'invitait à résoudre. Malgré son orientation vers la science moderne, l'atomisme de Démocrite n'était pas capable de tenir, à son époque, ce qu'il promettait. L'échec du mathématisme platonicien, son impuissance à créer la physique positive s'expliquent d'une autre façon. Ce n'est pas tant parce que l'instrument mathématique est encore trop insuffisant, ni parce que les méthodes d'expérimentation font défaut que la géométrie et l'arithmétique de Platon ne trouvent pas à s'appliquer directement aux problèmes physiques avec la précision et l'opportunité voulues; c'est peut-être parce que les modèles idéaux auxquels l'auteur du *Timée* attribue l'inspiration du démiurge sont conçus comme les seuls vraiment dignes d'attention et que leur étude par la dialectique l'emporte en noblesse et en beauté sur la géométrie et l'arithmétique appliquées. L'intellectualité grecque méprisait les techniques matérielles. Les opérations du démiurge sont décrites sous la forme mythique. Ce sont des allégories. Il ne serait pas impossible, croyons-nous, d'y trouver en outre un souvenir des pratiques magiques. Cette cosmologie mythique devait tomber sous les coups de la critique aristotélicienne.

L'aristotélisme a dominé jusqu'à Descartes. Pour comprendre sa théorie de la causalité, il convient de la replacer dans son milieu d'origine. Aristote parle tour à tour comme un sculpteur et comme un biologiste; sa distinction des quatre causes lui est pour ainsi dire dictée par la réflexion sur le travail de l'artiste et par l'étude des êtres vivants. Mais cette lumineuse discrimination n'aurait pas exercé un ascendant si durable sur les générations suivantes si elle ne s'était pas doublée de la théorie parallèle du syllogisme, qui dote la doctrine d'un instrument aussi impeccable que l'instrument géo-

métrique. De là une double direction de l'aristotélisme : « immanence naturaliste et transcendance artificialiste ». En vertu de la première, qui se prolongera chez les Stoïciens, la causalité est génération, perpétuation d'un type se reproduisant dans ses descendants, comme les êtres vivants procèdent les uns des autres ; selon la seconde, le monde apparaît mû par une immense aspiration vers le moteur immobile, de même que le raisonnement imparfait tend vers le syllogisme sous sa forme achevée. De ce point de vue, ainsi que l'a indiqué Hamelin, « la cause n'est pas autre chose que le principe du syllogisme, c'est-à-dire l'essence, qui s'exprime dans le moyen terme, et les effets dérivent des causes de la même manière que les conséquences des principes » (p. 157).

Avec les Stoïciens, la causalité reprend une signification physique. La cause unique, c'est le feu d'Héraclite, ou le fluide subtil d'Anaxagore, qui pénètre tout et circule partout. Mais, d'autre part, l'Univers déifié est conçu par eux comme un animal vivant, dont toutes les parties s'harmonisent et concourent au bien. Leur physique arbitraire est, selon l'expression de M. Lalande, *ancilla ethices* (p. 165). La tendance artificialiste a régné dans les écoles médiévales. Les quatre causes d'Aristote reçoivent dans la théologie thomiste une interprétation strictement transcendante. Dieu, principe des essences, est cause par rapport aux créatures, et la causalité descend de Dieu dans le monde à travers une hiérarchie compliquée de délégations successives. La conception impérialiste se reflète dans la théologie et la cosmologie thomistes, et celle-ci traduit inconsciemment un idéal social. Thomas d'Aquin donne aux formules d'Aristote une interprétation qui est la contre-partie de l'immanence naturaliste, bien qu'elle accentue néanmoins la subordination de la cosmologie à la morale, déjà si visible chez les stoïciens. De cette philosophie d'autorité, cuirassée d'une logique de grammairiens, la recherche scientifique n'a rien à espérer, elle ne pourra que s'en évader.

La révolution cartésienne apporte une notion nouvelle de l'intelligence, à laquelle correspond une notion nouvelle de l'expérience (p. 190). L'attitude de Descartes vis-à-vis de la nature est l'inverse de celle d'Aristote. Comprendre une chose, c'était la rapporter à son type. Désormais, c'est à la mécanique qu'on empruntera le modèle de l'intelligibilité. A ce point de vue, l'expérience est sans doute indispensable, mais l'explication exige de plus un ordre rationnel, et cet ordre c'est la géométrie qui le fonde, et non la dialectique. La

cause physique et la raison mathématique se rejoignent : *causa sive ratio*. A la causalité chez Descartes, il est utile de comparer la causalité suivant Bacon et suivant Galilée. Ce qui frappe, chez Bacon, c'est le contraste entre l'intention réformatrice et le langage suranné. S'il rompt en apparence avec la scolastique, il en garde au fond l'esprit, il est loin d'être un moderne « ayant une idée claire et distincte de la science positive ». Pour Galilée, le critère de la vérité est uniquement expérimental; la raison intervient avec l'hypothèse explicative, et c'est le principe d'économie ou de simplicité qui le guide dans le choix de l'hypothèse. Méthode éminemment moderne. Elle suffit à la science, mais l'inspiration dont elle procède n'a cependant pas l'ampleur de l'invention cartésienne. Le progrès scientifique proprement dit aurait eu lieu sans Descartes, mais la philosophie n'aurait pas été rénovée. Lorsqu'on compare Descartes à ses contemporains, même aux esprits les plus fermes, comme un Gassendi, on acquiert la conviction que c'est bien une révolution de la pensée humaine, au sens complet du mot, qui s'accomplit avec lui (p. 209).

Leibniz ramène le dynamisme et lui subordonne le mécanisme tel qu'il a été conçu par Descartes. Le principe de la conservation de la force vive remplace celui de la conservation de la quantité de mouvement et la notion scientifique de force aboutit à une notion métaphysique qui semble marquer un retour à Aristote. Les textes cités par M. Brunschvicg font assez bien voir cet enchaînement. Mais, par une conséquence curieuse, en même temps qu'il « spiritualise » la physique, en revenant au réalisme des formes substantielles, Leibniz introduit le mécanisme dans le monde spirituel et il renverse la barrière que Descartes avait élevée entre la « pensée » et l'étendue. Appliquant dans toute sa rigueur « le principe de causalité, entendu comme pleine et entière égalité entre les antécédents et les conséquents », il ne peut laisser dans les phénomènes aucune contingence et il est amené à conclure à un déterminisme rigoureux dans le domaine même où Descartes plaçait la liberté. Ce génie si fécond s'irradie, d'ailleurs, dans des directions multiples, et il y devance son époque. Dans sa théorie du choc, on trouve préformée avec une saisissante précision la théorie mécanique de la chaleur. Il a pressenti la psychologie de l'inconscient, et, d'un autre côté, il peut être regardé comme l'initiateur de la logique symbolique. Mais sa physique aboutit à une métaphysique où

l'apologétique voisine avec la science exacte, mélange disparate, qui rappelle les poèmes cosmogoniques de jadis.

Le dynamisme de Newton fait contraste avec celui de Leibniz. Lui aussi réagit contre le cartésianisme, mais en procédant directement de Galilée. La valeur du calcul est uniquement dans le succès avec lequel il s'applique à l'expérience (p. 229). La force, définie comme produit de la masse par l'accélération, est une réalité absolue ; la gravitation régit l'univers ; la mécanique céleste prend place à côté de la mécanique rationnelle. A la causalité purement intelligible, où les mouvements se commandent les uns les autres comme les articulations d'une machine, Newton oppose la causalité qui s'impose comme une réalité donnée, et qui se manifeste par l'attraction universelle.

C'est au moment où la physique semble, avec les principes newtoniens, s'être constituée dans sa forme définitive que les difficultés commencent. Elles embarrassent les philosophes : la physique newtonienne l'a emporté sur la physique cartésienne, mais le Dieu de Newton, qui n'est qu'un homme agrandi, choque les esprits pour qui la connaissance de l'univers est inséparable de son intelligibilité et qu'un grossier anthropomorphisme ne saurait contenter ; elle choque la *vraie philosophie*, dans laquelle on conçoit, dit Huygens, « la cause de tous les effets naturels par des raisons de mécanique ». L'embarras des savants n'est pas moindre ; il y a conflit, au sein de la mécanique rationnelle, entre le mécanisme et le dynamisme, et il y a conflit, au seul point de vue du dynamisme, entre « le mathématisme métaphysique et le mathématisme expérimental » (p. 250). Les mécaniciens s'efforcent de fonder leur science sur des axiomes indiscutables comme ceux de la géométrie, et ils échouent. Cent ans après la mort de Descartes, la notion qui était pour lui le type de l'idée claire et distincte se révèle aux techniciens obscure et confuse. La seconde moitié du XVIII[e] siècle est le témoin des tentatives les plus diverses. Boscovich emprunte à Leibniz son atomisme métaphysique ; Le Sage tente d'expliquer l'énigme de la gravitation par des corpuscules interplanétaires ; Lagrange ne s'arrête pas aux difficultés d'interprétation des notions fondamentales ; le principe strictement instrumental des vitesses virtuelles lui suffit pour mettre le problème en équation. Une doctrine philosophique de la causalité est désirée par les uns, tandis que les autres affectent de s'en passer.

On sait de quelle façon originale Kant pose et résout le problème. Une théorie nouvelle de l'expérience, comportant la refonte des idées d'espace et de temps, lui permet d'édifier une théorie nouvelle de la causalité. De même que la matière, « la cause n'est pas une idée correspondant à une chose en soi, c'est une condition d'unification, un rapport ». La causalité est relative à l'expérience, qu'elle conditionne. Dans les pages pénétrantes qu'il consacre à la philosophie kantienne de la nature, M. Brunschvicg signale son caractère ambigu. Il y a dans cette philosophie autre chose que l'idéalisme critique (p. 289). Contrairement à son intention première, Kant semble vouloir déduire et construire *a priori*, dans le cadre des catégories, les principes de la mécanique rationnelle. De là une scission entre les éléments métaphysiques de la physique kantienne et la pensée scientifique *stricto sensu*, scission qu'accentueront encore les disciples, qui, tournant le dos à la science, vont s'efforcer d'engendrer les principes par la seule vertu de la dialectique. Durant la première moitié du XIXe siècle, science et philosophie vivront des destinées séparées. Ce n'est guère qu'avec Helmholtz en Allemagne et Cournot en France que la réflexion sur les sciences sera remise en honneur. Cependant la vérité et l'originalité du relativisme critique, pour inaperçues qu'elles aient été de ses héritiers directs, sont aujourd'hui plus éclatantes que jamais, à la lumière du progrès scientifique. A propos du kantisme, comme à propos du platonisme, « on peut parler de grandeur durable et de décadence immédiate » (p. 310). M. Brunschvicg regarde, en effet, comme une ère de décadence la période qui s'étend depuis l'avènement de l'éclectisme jusqu'à Bergson, et il n'est pas moins sévère pour la « nouvelle scolastique », illustrée par Mill, Taine et Spencer, que pour le spiritualisme officiel, anachronique et borné, ou pour la conception comtienne de la science compartimentée en attributions séparées, conformément à la loi sociologique de la division du travail. C'est dans le développement des recherches physiques qu'il faut suivre le courant qui plus tard fécondera à nouveau la philosophie.

Laplace et Poisson rêvent d'une mécanique physique, la *physique des forces centrales*, conçue sur le modèle de la mécanique céleste. Son principe serait de tout ramener aux actions moléculaires, de même que la mécanique céleste explique les trajectoires des astres par leurs attractions mutuelles. Si la mécanique molé-

culaire, définie par Laplace et Poisson, avait réussi, le problème de la causalité aurait été résolu. Mais à mesure qu'on essayait d'en étendre le domaine, on était obligé de multiplier les hypothèses auxiliaires, et l'idéal de simplicité et d'universalité qu'on se flattait ainsi d'atteindre s'évanouissait. A la tendance qu'elle exprime s'oppose celle qui se manifeste à la suite de Lagrange dans les travaux de Fourier sur la chaleur et dont Auguste Comte s'est visiblement inspiré : rattacher la physique à la mathématique, sans passer par le détour de la mécanique ; ne pas s'attarder à la recherche des causes et se contenter de formuler des lois, les causes premières devant nous échapper toujours. La « physique positiviste » est caractérisée, au dire de Comte lui-même, par « le renoncement à l'irrationnelle poursuite d'une vaine unité scientifique ». Cependant l'activité des savants continuait à se développer en divers sens sans paraître se soucier des prohibitions décrétées par la philosophie positive. L'optique de Fresnel restaure une physique mécaniste qui replace au premier rang l'explication par le mouvement et le contact, et l'œuvre de Faraday, succédant à celle de Coulomb, introduit dans l'étude de l'électricité un point de vue analogue. Enfin, une science nouvelle, l'énergétique, se crée. Elle aura sur la marche des idées une double influence : par le caractère de ses concepts fondamentaux, énergie et entropie, elle écartera définitivement tout retour offensif du réalisme ontologique et elle confirmera le relativisme de la science moderne ; d'autre part, elle aiguillera vers la mécanique statistique les esprits désireux de compléter par des images intuitives la conviction que leur imposent les équations de la thermo-dynamique.

L'intervention du calcul des probabilités marque une révolution dans la pensée scientifique. Là encore, Auguste Comte fut mauvais prophète, car il la jugeait « ou puérile ou sophistique », ne faisant pas la distinction voulue entre la méthode, qui devait se montrer féconde, et l'idée initiale et confuse de hasard. L'application de la méthode statistique à des problèmes dont la solution n'aurait sans doute pas été obtenue sans elle est un exemple topique de l'erreur dans laquelle on s'obstine lorsqu'on prononce *a priori* des exclusions définitives et qu'on s'imagine pouvoir délimiter une fois pour toutes le cadre des méthodes et le champ des investigations. Après avoir débuté avec la théorie cinétique des gaz, qu'Auguste Comte jugeait un exercice purement spéculatif, n'ayant d'autre résultat

que de retarder l'avènement de la vraie conception positive, elle est devenue un instrument de choix, coopérant activement au triomphe actuel de l'atomisme.

Le cas de l'atomisme n'est pas moins une réfutation par le fait de la doctrine positiviste. Au moment même où le chimiste Ostwald le déclarait en faillite, s'élaboraient les découvertes qui allaient lui donner la victoire. L'atome, aujourd'hui, n'est plus un être de raison, il est devenu un « être de laboratoire ». « L'humanité a vu un de ses rêves millénaires descendre dans la réalité sensible et s'y incorporer » (p. 375). Mais l'atomisme contemporain n'est en rien comparable à celui de Démocrite, et l'image que nous laissent entrevoir les hypothèses nouvelles, au lieu d'être l'image de l'élémentaire simplicité, est infiniment compliquée. La notion d'atome perd de plus en plus sa signification étymologique. Ce n'est pas du tout l'absolu substantiel ni l'absolu causal qu'on envisage sous ce nom ; c'est un monde inconnu qui s'ouvre devant le chercheur. Cependant un point reste acquis : à la physique du continu a succédé la physique du discontinu, et c'est là le caractère saillant de l'évolution de la science à l'époque présente. Qu'on se garde toutefois d'en conclure à une sorte d'antinomie et à la nécessité d'opter soit pour la thèse du continu, soit pour la thèse adverse. Ici encore, le philosophe devra éviter la précipitation du jugement (p. 398). Le plus grand service peut-être qu'aient rendu les plus récentes théories de l'atomistique, dynamique de l'électron et théorie des *quanta*, a été de délivrer la physique de tout dogmatisme.

Cet affranchissement a été parachevé par la théorie de la relativité, qui a fait éclater les vieux cadres. L'hypothèse de la contraction des corps en mouvement, proposée par Lorentz et Fitz-Gérald, n'était, à vrai dire, qu'un expédient permettant de traduire dans le langage de la mécanique classique des faits qui la débordaient. L'originalité d'Einstein a été de renverser le problème et, au lieu de s'efforcer à prolonger une représentation intuitive jusqu'à ce qu'elle s'annihile par sa complication même, à se demander si l'intuition s'imposait vraiment. L'immense intérêt philosophique de son œuvre vient « de ce qu'elle nous a découvert la signification relativiste de la relativité en opposition à l'absolu de la relativité qui avait été, dans les générations précédentes, dressé symétriquement à l'absolu newtonien » (p. 406). M. Brunschvicg fait remarquer, au surplus, qu'avec la théorie généralisée, le caractère subversif de la nouvelle

conception s'atténue. La théorie restreinte nous demandait de renoncer aux avantages de l'hypothèse de l'éther et contredisait nos intuitions fondamentales de l'espace et du temps. Transportée dans le domaine de la mécanique céleste, et renouvelant le problème de la gravitation, la théorie généralisée fait prévoir des expériences qui permettront de serrer de plus près la réalité astronomique, dont l'hypothèse newtonienne avait jusqu'alors, à une exception près, si exactement rendu compte. La théorie généralisée, telle que l'a instituée Einstein, procède néanmoins du même esprit que son aînée. Les avant-dernières théories de la gravitation, de même que l'explication de l'expérience de Michelson par la contraction de l'électron en mouvement, étaient des tentatives appuyées sur les hypothèses en cours. La découverte d'Einstein apparaît plutôt comme une *réflexion* au sens propre du mot. Au lieu d'ajouter un nouveau chapitre au savoir antérieur, il osera reviser jusque dans son principe l'édifice newtonien. Ce n'est pas un fait nouveau qui l'a provoqué, c'est une « anomalie » jusqu'alors inexpliquée. La physique d'Einstein n'est autre qu'une géométrie, ou *cosmométrie*, selon Descartes, mais avec une portée supérieure à celle de la méthode cartésienne. L'illusion d'un « absolu mécanique », comparable à l'absolu du temps et de l'espace, est enfin dissipée.

Quelle signification la philosophie est-elle aujourd'hui en mesure d'attribuer à cette marche accélérée des idées directrices de la physique? Est-ce simplement un progrès en étendue, une sorte de capitalisation graduelle à partir d'un fonds initial dont la valeur intrinsèque resterait inchangée ? N'est-ce pas un devenir plus complexe, comportant des retours et des repliements sur soi ? Pour qui sait lire les événements, la réponse n'est pas douteuse. Le progrès de la science est *réflexif*, plutôt que *progressif*. Si l'on suit, par exemple, l'évolution des rapports de la mécanique et de la physique depuis un siècle, on constate qu'on a passé successivement de la phase où la mécanique était considérée comme l'introduction nécessaire à la physique et comme le moyen terme entre la mathématique et cette dernière, à la phase actuelle, où l'on voit la physique renouveler la mécanique. La hiérarchie des sciences était un préjugé, et le progrès consiste autant à remanier l'héritage du passé qu'à l'accroître. La diversité des types de conception mécanique entraîne pour le physicien une incertitude irrémédiable au sujet de leur valeur en tant que théories explicatives De plus,

le modèle dont on essayait de se rapprocher le plus possible, la géométrie elle-même, depuis Lobatschewsky et Riemann, avait perdu sa valeur de science entièrement *a priori*, issue de vérités nécessaires. Or si la géométrie est en un sens une science expérimentale, elle est déjà le commencement de la physique, et la médiation entre la science apodictique et la science de faits n'a plus de raison d'être. C'est au trouble jeté dans les esprits par le rôle décevant qu'on avait voulu faire jouer à la mécanique qu'il faut attribuer la « crise de scepticisme » qui s'est fait sentir au début du XX[e] siècle et dont l'influence apparaît chez Duhem et aussi, quoi qu'on ait dit, chez Henri Poincaré. Avec le conventionalisme, en effet, c'est la valeur même de la science qui se trouve mise en question. « Pour se tirer d'embarras, on a recouru à un expédient fallacieux et déplorable. Car l'idée de convention ne conserve de signification proprement dite qu'en supposant un plan de référence qui échappait à l'artifice du conventionalisme. Si la φύσις disparaît, tout ressortit au νόμος : tout est conventionnel, jusqu'au sens du mot convention, qui dès lors n'en a plus aucun » (p. 449). Comment sortir de cette situation équivoque, et faudra-t-il opter pour le réalisme des logisticiens, ou bien pour le scepticisme pragmatiste ? M. Brunschvicg aperçoit le remède dans l'approfondissement de la critique kantienne. Elle indique tout au moins une orientation. La philosophie scientifique de Kant est aujourd'hui dépassée, mais il ne s'ensuit pas que l'idéalisme critique ait fait son temps. Les parties de la doctrine hors d'usage ne sont pas liées à son inspiration dominante, elles sont un legs de l'aristotélisme et de l'empirisme. Celle qui a trait à la causalité s'appuyait sur l'*Esthétique transcendentale*, et celle-ci ne répond plus aux exigences de la pensée contemporaine, d'autant que l'intuition d'espace y était posée comme un absolu formel antérieur à l'activité qui l'engendre.

C'est faire une fausse psychologie que de supposer un monde sensible de qualités, tout fait et tout donné, indépendamment de l'activité inhérente à l'exercice de la vie spirituelle (p. 473). L'analyse proprement psychologique n'est pas une décomposition comme l'analyse chimique, « c'est un procédé de réflexion par lequel on remonte du travail accompli aux conditions qui l'ont rendu possible ». Or la fausse psychologie de l'intelligence altère aussi bien la théorie de la science que la théorie de la perception. Elle imagine un

monde sensible de la qualité, qu'il lui faudra ensuite opposer au monde intelligible de la quantité ; elle soulève le problème du rapport entre ces deux univers, et de là vient peut-être la principale difficulté dans l'interprétation de la connaissance scientifique. L'histoire des origines de l'arithmétique et de la géométrie met en évidence un processus intellectuel qui n'est pas du tout la construction d'objets de contemplation statique, lesquels seraient les nombres, d'une part, l'espace, de l'autre. La signification du nombre a été saisie lorsque sa loi d'infinité a été comprise et que la notion s'est formée des *nombres nombrants*, comme dit Malebranche. De même, pour ce qui est de l'espace, c'est avec la géométrie proprement dite qu'est apparu l'*espace spatialisant*. C'est dire qu'il n'y a point là d'objets intellectuels s'opposant à la sensation comme une chose à une autre chose, mais des activités constitutives d'objets inséparables des jugements qui les posent et qui les affirment. C'est dire aussi que « concevoir l'espace et le remplir, cela ne fait pas deux problèmes, dont l'un a pu être résolu à part de l'autre ». La dernière théorie de la relativité ne conduit-elle pas son auteur à refuser d'admettre l'existence d'un espace vide, dépouillé de tout contenu matériel, et à concevoir un univers non euclidien ? « Nous avions cru plus commode d'avoir complété notre connaissance de l'espace avant d'aborder l'étude du monde réel ; nous étions dupes » (p. 489).

L'examen de la manière dont l'idée de temps s'est introduite en physique appelle des réflexions analogues. La philosophie moderne a supposé la correspondance entre l'espace et le temps ; dans le rationalisme classique, le temps a partagé la destinée de l'espace, mais ce «parallélisme» n'a pas une signification simple ni univoque. Le temps absolu de Newton n'a pas plus de réalité que son espace absolu. Si l'on envisage le temps, grandeur mesurable, on s'enferme dans un cercle : le mouvement est la mesure du temps, mais le temps est inversement la mesure du mouvement, puisque c'est l'égalité des temps qui définit le mouvement uniforme, prototype intelligible auquel on rapporte ensuite toute espèce de mouvement. En fait, le point de départ n'est nullement une intuition directe de la durée mesurable; l'égalité des temps ne se définit que par la négation de leur inégalité, et c'est par approximations successives que nous sommes parvenus à la réalisation de mouvements rigoureusement uniformes. Si l'on considère le temps « arithmétique », puis le temps

« causal », grandeur dirigée, on se heurte aux antinomies du commencement absolu. Le finitisme de Renouvier n'en a point triomphé, mais ni la thèse, ni l'antithèse n'ont de vérité absolue. Il est probable que les antinomies dont le temps est l'occasion sont liées à un mode particulier de représentation emprunté à l'espace euclidien (p. 501). Et il s'ensuit que les antinomies de la causalité, vu la liaison intime de la causalité et de l'idée de temps, n'ont pas plus de valeur dogmatique que les antinomies du temps. Nous sommes libres de nous délivrer de l'antinomie à laquelle conduirait l'absolu du déterminisme universel ; il suffit pour cela de ne pas se laisser détourner des conditions effectives dans lesquelles le problème scientifique du déterminisme se pose et se résout réellement. En dehors de ces conditions, il est chimérique de vouloir extrapoler, et surtout extrapoler jusqu'à l'infini.

De même qu'il n'y a pas d'espace avant les phénomènes, il n'y a pas de temps avant les événements ; le temps n'existe que dans sa contexture, fondée sur les relations causales que la pensée établit entre les événements. Mais alors n'y a-t-il pas lieu de se demander, puisque ce sont les lois causales qui font la réalité du temps, si l'existence des lois est indépendante de leur application à telle ou telle donnée particulière, autrement dit, s'il y a une physique, science de la Nature, indépendante de la cosmologie, science de la partie de l'univers où nous sommes plongés ? L'évolution actuelle penche vers la solution négative. Les lois et les relations fondamentales que nous dégageons ne planent pas dans l'empyrée, au-dessus des conditions intrinsèques de leur vérification. La physique est en fait une cosmologie. La théorie de la relativité « généralisée » réintroduit la distinction entre les espaces astronomiques et le milieu terrestre. A ce point de vue, il n'y a pas plus de place pour une physique pure que pour une mécanique pure. Conclusion qui se répercute sur la signification de la causalité. Le déterminisme de la physique pure, où les causes étaient considérées à part de leur application au domaine expérimental, était un déterminisme *apodictique*, un *prédéterminisme*, « fermant à l'homme l'accès et l'intelligence de la liberté » ; le déterminisme cosmologique est un déterminisme de fait, un déterminisme *catégorique*, suivant lequel le principe de causalité signifie tout uniment : l'univers existe (p. 514). Au lieu d'un déterminisme figé, c'est un déterminisme en devenir. La causalité se définira donc plutôt par ce qu'elle

nie que par ce qu'elle affirme. Le rationalisme mal compris néglige ce caractère négatif en réduisant la fonction causale à l'énoncé dogmatique : *tout fait a une cause*, qui dresse l'absolu du fait en face de l'absolu de la cause. Abstractions timbrées au sceau du formalisme conceptualiste. De même, l'autre énoncé classique : *les mêmes causes sont suivies des mêmes effets*, n'a qu'une valeur limitée et provisoire ; il est utilisé à un certain degré de l'analyse ; il ne traduit pas la marche réelle et indéfinie de l'investigation ; si l'on s'avise de le pousser à l'absolu, on aboutit à une tautologie, puisque l'identité des causes n'est garantie que par l'identité des effets ; il n'a qu'une portée négative, comme le premier, et comme lui ne fait qu'exprimer un premier degré, tout pratique, du savoir. Vouloir y enfermer le programme entier du savoir, ne serait-ce pas donner raison au pragmatisme ?

En somme, les contradictions que l'on croit trouver dans l'affirmation du déterminisme universel, qui nous entraînerait à la régression infinie des effets aux causes, proviennent de ce qu'on a poussé la science jusqu'à un absolu incompatible avec son caractère. Frappé de l'insuffisance du mécanisme pur, Lachelier lui superposait un monde des fins. L'alternative qu'il croyait imposer à la raison était artificielle, parce que les prémisses étaient fictives. Pas de mouvement en soi, donc pas de « principe » du matérialisme ontologique. Espace, temps, mouvement sont des fonctions intellectuelles, des instruments, dont il importe de ne pas subir la tyrannie, et auxquels la Nature elle-même semble avoir résisté en provoquant les théories récentes qui en brisent la rigidité prématurément postulée.

Si, laissant de côté l'idée de cause efficiente, on se tourne maintenant vers l'idée de loi, à laquelle le positivisme accordait la prépondérance au détriment de l'explication purement causale, on constate dans la science contemporaine une poussée en sens inverse de la direction assignée par Auguste Comte à la recherche positive. Non seulement la réussite du calcul des probabilités en physique a démenti ses prévisions, mais, en outre, il n'y a plus lieu de faire une distinction tranchée entre les hypothèses qui ont simplement pour but d'établir une relation fonctionnelle et les hypothèses descriptives. Les unes et les autres ne valent que par les services qu'elles rendent, et c'est leur fécondité seule qui les juge. Ce n'est pas la recherche d'explications par la structure intime des méca-

nismes physiques qui aujourd'hui apparaît oiseuse, c'est, au contraire, la critique comtienne qui condamne de telles explications au nom d'une préférence arbitraire. Il n'y a pas de place pour une théorie simple et dogmatique des hypothèses (p. 547). Le phénomène auquel nous assistons est infiniment plus complexe; il se caractérise par la formation d'une conscience intellectuelle du savoir scientifique qui, par réaction contre le dogmatisme de la « période de la mécanique », période des Laplace et des Lagrange, a pris d'abord une allure sceptique, mais qui finalement rejoint l'intention première de l'idéalisme critique. Ce qu'atteste cette réflexion, c'est essentiellement le progrès du relativisme dans le sens indiqué par Kant. Elle permet en même temps de préciser le caractère de la causalité physique. Le lien causal revêt des aspects multiples, mais sous cette diversité on retrouve toujours « la connexion fondamentale entre la détermination d'une constante, propre à mettre la variation en relief, et cette variation elle-même, telle qu'elle sera révélée par l'expérience » (p. 554). L'erreur de Kant a été, non d'apercevoir cette connexion, mais d'avoir cru pouvoir en isoler les termes et les situer, l'un dans la Matière immuable et l'autre dans la marche irréversible du Temps. La constante de la physique contemporaine n'est ni la matière, ni la masse, ni la force, mais l'énergie, qui n'est rien en dehors de la formule mathématique par laquelle elle s'exprime, et la variation est tantôt l'entropie, tantôt l'action gravifique, ou tantôt l'action électrodynamique, c'est-à-dire des fonctions dont on n'a nulle intuition directe, nulle notion qualitative et qui ne prouvent leur réalité empirique que dans les procédés au moyen desquels on les mesure.

Ayant ainsi rempli le programme qu'il s'était tracé, et qui était de suivre l'expérience humaine de la causalité physique à travers l'histoire de la science, en écartant toute idée préconçue, M. Brunschvicg donne ses conclusions. Ce n'est ni une philosophie de la Nature, ni une philosophie de la science, c'est une *philosophie de la pensée* qu'il voit se dégager de son enquête. Les spéculations du premier genre ont définitivement passé de mode; le modèle caricatural laissé par Hegel, en particulier, n'est plus qu'une curiosité historique. Les philosophies de la science, telles que Kant et Auguste Comte, entre autres, les ont formulées, ont une autre valeur et ont rendu d'éminents services; cependant elles ne répondent plus aux besoins de la réflexion contemporaine. Une dialectique des caté-

gories, fût-ce dans la forme perfectionnée que lui a donnée Hamelin, est incapable de reconstruire les fonctions spécifiques de la mathématique ou de la physique. Il faut désormais renoncer à considérer le savoir scientifique comme un stade provisoire de la connaissance et renoncer aussi à l'idéal de la construction rationnelle. A la philosophie de la science ainsi conçue se substitue la philosophie de la pensée, qui ne tentera pas de démonter, afin de les remonter ensuite, les pièces de la machine à penser scientifiquement, mais qui se proposera de saisir la chaîne formée par les étapes successives du savoir exact et de l'explication positive, avec ses sinuosités et ses dédoublements, chaîne dont les visions successives de l'univers sont les maillons.

Le support primitif de l'idée de cause est l'expérience psychologique. La cause des phénomènes, c'est d'abord une volonté agissante plus ou moins pareille à la volonté humaine. L'explication anthropomorphique a dominé jusqu'à l'avènement de la science, on pourrait même dire jusqu'à nos jours. M. Brunschvicg attribue son succès persistant au crédit de la théologie et à la « fascination du syllogisme ». C'est grâce à la syllogistique que l'anthropomorphisme de la causalité s'est revêtu d'une apparence scientifique, et c'est à Aristote que remonte l'idée d'assimiler le lien causal au lien déductif et de faire rentrer l'explication par les causes dans le cadre de l'explication logique. La cosmologie s'est alors traînée, des siècles durant, dans l'ornière creusée par la scolastique à la remorque de la théologie. Descartes s'affranchit de la tyrannie syllogistique et met l'analyse au premier plan ; mais sa règle d'évidence, fondée sur l'intuition, ramène inévitablement la théologie à la base de la cosmologie (p. 583). L'impuissance de la méthode déductive à fonder la science physique ne vient-elle pas de ce qu'elle ramène finalement l'esprit humain en présence de soi, au lieu de le placer en face de la Nature, contemplée sans voiles ? Retirez l'homme « ajouté à la Nature », il restera la Nature elle-même, c'est-à-dire le véritable objet de la science. Tel a été le vœu de l'empirisme, et l'on sait de reste qu'il n'a pas su le réaliser. Bacon avait cru trouver dans l'induction « une machine à éliminer les hypothèses » ; mais l'élimination rigoureuse est impossible, parce qu'il y a des hypothèses implicites, dont nous n'avons pas conscience, de sorte qu'il n'y a pas de Nature *représentable*, qui préexisterait à l'intelligence. L'empirisme pèche donc par une péti-

tion de principe et il n'y a pas de *logique inductive* au moyen de laquelle se constituerait la méthode autonome de la science expérimentale. Le réalisme naturaliste ne se suffit pas à lui-même.

Entre les deux extrêmes, entre le mirage d'un savoir rationnel, sorte de gnose qui rendrait inutile l'expérience, et l'objectivité parfaite d'une perception qui ne recevrait rien d'une spontanéité intellectuelle préalable, la philosophie a hésité, penchant alternativement vers la dialectique et vers l'*expérience pure*, tandis que les méthodes scientifiques poursuivaient leurs succès et agrandissaient chaque jour leur domaine. Pour que la philosophie retrouve aujourd'hui l'autorité qu'elle a perdue, il faudrait d'abord éliminer à la fois et l'idéal déductif et l'idéal inductif. Cela heurte le *sens commun* du logicien, demeuré fidèle à des disciplines logiques instituées avant la science positive ; ce serait pourtant un retour au bon sens. Contrairement à ce que proclamait Huxley dans ses *lay Sermons*, la mathématique n'offre nullement l'exemple d'une science ayant atteint le stade de la déduction pure. Son prodigieux développement a subi des vicissitudes imprévues, analogues à celles qu'a connues la physique, et les deux disciplines se sont montrées étroitement solidaires. La physionomie de la physique dépend en réalité de la conception qu'on se fait de l'épistémologie mathématique et la conclusion la plus certaine qu'on puisse tirer de cette dernière est que la règle cartésienne de l'évidence intuitive ne suffit pas, à elle seule, à rendre compte de l'élargissement des notions et de la prolifération des méthodes et des théories. De l'histoire de la physique moderne on peut tirer la même moralité : « la recherche de l'évidence s'y est révélée comme le préjugé par excellence » (p. 601). La solidarité entre les destinées des deux disciplines se retrouve dans la théorie de l'expérience. L'expérience physique n'est pas une intuition sensible, radicalement opposée à l'intuition rationnelle ; d'autre part, il existe une expérience mathématique, sorte d'expérience du second degré, qui intervient à l'intérieur même de la sphère intellectuelle. Au fond, ces deux expériences ne diffèrent pas ; la modalité des jugements physiques ne diffère pas de celle des jugements mathématiques. Seulement l'assimilation des deux ordres de vérités acquiert une signification nouvelle, sur laquelle il ne faut pas se méprendre : « dire que la pensée physique n'est autre que la pensée mathématique, cela voulait dire autrefois que le physicien était asservi au préjugé dogmatique d'une déduction appuyée

sur des essences intelligibles. Cela veut dire aujourd'hui qu'il est guéri du préjugé d'une expérience qui traduirait immédiatement la réalité d'un phénomène qualitatif » (p. 608). Conclusion que faisaient déjà pressentir les géométries non-euclidiennes et à laquelle les théories de la relativité viennent d'apporter une décisive confirmation. Elle souligne une date dans la carrière de l'idéalisme. Écartant l'alternative de l'anthropomorphisme déductif et du naturalisme inductif, elle appuie directement l'idéalisme critique à la science moderne et en précise le sens : « L'univers de l'idéalisme, ce n'est pas celui qui se dissout dans la subjectivité de la conscience individuelle, c'est celui dont la réalité s'impose à la conscience intellectuelle, foyer du jugement de vérité » (p. 611).

La rapide incursion que nous venons de faire à travers le livre de M. Brunschvicg ne nous a pas permis d'en inventorier toutes les richesses ; elle aura du moins suffi, espérons-nous, à en indiquer la substance et l'intention. Ce travail magistral n'a rien d'une dissertation sur l'idée de cause. Il procède entièrement d'une conception originale de l'épistémologie et de son rôle philosophique. Suivant l'auteur, observer le sinueux développement de la physique, depuis l'intuition géniale d'un Démocrite jusqu'aux mesures précises de J. Perrin et aux hypothèses d'instrumentation de Planck et d'Einstein en apprend plus sur la causalité que l'histoire des doctrines philosophiques, car il y a plus de philosophie dans les vicissitudes des théories purement scientifiques que dans les discussions *ex cathedra* sur les idées premières. C'est par les succès et aussi par les échecs des méthodes ou des hypothèses aux prises avec le Réel que se forme la conscience intellectuelle, qui est la conscience du savoir ; ce n'est pas par un processus dialectique. Il n'y a d'autre vision intelligible de l'Univers qu'une sorte de photographie composite et instantanée, qu'on obtient par le rapprochement des points de vue des physiciens et la liaison historique de leurs façons respectives de découvrir et de traiter les problèmes. Cet univers est l'univers de la science. Il n'y en a pas d'autre. Pour amener le lecteur à prononcer lui-même ce verdict, il est nécessaire de lui dénoncer les sophismes des métaphysiques et de l'initier en même temps au devenir propre de la physique, ce qui exige autant de pénétration critique que de solide érudition. M. Brunschvicg réunit les deux qualités à un degré rare. Depuis Cournot et Hannequin, on n'a jamais parlé plus philo-

sophiquement des savants, ni plus savamment des philosophes.

La science, disait-on jadis, est la recherche des causes, et cela impliquait une antériorité et une extériorité de la notion de cause qu'elle présuppose. L'investigation du physicien découvre, met en évidence et coordonne des liaisons causales ; elle ne saurait établir la notion fondamentale de liaison, ni la justifier. Elle emploie les catégories, mais elle ne les crée pas. Il est contradictoire de demander à la technique du laboratoire de nous éclairer sur une fonction de l'intelligence qui la précède, la domine et la conditionne. Réfléchir sur la causalité, ce n'est ni en constater les manifestations objectives dans le déterminisme des phénomènes, ni en vérifier le jeu avec toute la précision que l'on peut attendre de l'expérimentation aidée de la mesure, c'est s'interroger sur le lien qu'elle établit entre les choses, le comparer à celui que nous percevons dans l'enchaînement de nos sentiments et de nos idées et lui assigner une place en conséquence parmi les principes de la raison. Le problème des catégories ressortit à la théorie de la connaissance, il est en dehors de la science proprement dite. Tout au plus le psychologue aurait-il à dire son mot ; encore faut-il se rappeler ici, avec Lachelier, que la vraie science de l'esprit, « de la lumière dans sa source », ce n'est pas la psychologie, mais la métaphysique. En s'en tenant à ce programme, on aura à choisir entre les diverses doctrines de la causalité et finalement on devra opter soit pour l'empirisme, soit pour l'idéalisme critique, mais on n'ira pas au delà ; on approfondira peut-être la signification de l'une ou l'autre des deux attitudes, mais, pour ce travail en profondeur, il ne sera pas nécessaire d'être un spécialiste, doublé ou non d'un géomètre.

Il faut bien reconnaître que, s'il en est ainsi, l'horizon de la philosophie apparaît borné, vis-à-vis des perspectives immenses de la physique. La *théorie de la science* se condenserait en quelques formules, tandis que les théories explicatives, qui sont la science elle-même, feraient un livre qui ne se termine pas, que l'on corrige sans cesse et dont les dernières conclusions risquent toujours d'être réfutées par la page qui s'y ajoutera le lendemain. Quelques heures de dialectique suffiraient pour parvenir à l'intelligence des principes qui dirigent les recherches et les méthodes, alors que toute une vie de labeur n'est pas de trop pour en faire avec succès l'application à des problèmes particuliers. C'est qu'en réalité cette

application n'est pas simple exécution d'un manuel opératoire qu'on trouverait inscrit d'avance dans des instruments dont la structure répondrait à tous les besoins ; elle est à tout moment soumise à l'épreuve des faits, et lorsqu'elle se trouve en défaut, la science progresse en rejetant l'outil qui a cessé de servir et en refaisant un autre. Entre l'idée de causalité et les théories physiques qui l'explicitent dans la technique propre de la science, il y a la distance qui sépare un pur concept de la pensée vivante et opératrice ; il y a la différence entre une représentation plus ou moins verbale, aux contours arrêtés, et la souple et protéiforme activité qui substitue graduellement, dans la représentation de l'univers, le schème intelligible et la réaction intellectuelle efficace à la perception vulgaire et à l'attitude passive du sens commun. D'un côté, une *catégorie* déterminée, donc une fonction invariablement identique en son exercice ; de l'autre, une puissance infinie de développement. C'est à cet écart que M. Brunschvicg impute l'insuffisance de la philosophie conceptualiste ; elle lui paraît irrémédiable. Et alors il importe peu qu'une théorie de la connaissance soit incapable de rendre compte des révolutions qui s'accomplissent à l'intérieur du domaine scientifique. « Le mouvement irrésistible de la science exige qu'au lieu de s'acharner à en faire rentrer les résultats dans le cadre d'une représentation finie ou d'une essence conceptuelle, on débarrasse de toute entrave extérieure, de toute limitation arbitraire la liberté de l'intelligence [1] ». Il importe peu qu'il y ait ou non un *système de la physique*, dont la philosophie première, en même temps qu'elle en écrirait la préface, définirait *a priori* la signification et délimiterait la fonction. La science d'aujourd'hui ne souffre pas plus les attributions décrétées par l'*Erkentnisstheorie* que les cloisonnements tracés par la classification positiviste. Dès lors, le problème de la causalité physique cesse d'appartenir à la seule philosophie et il ressortit à la science tout entière ; il passe de la transcendance à l'immanence. Si l'on veut comprendre ce qu'est la relation causale entre les phénomènes, ce qui fait leur enchaînement et leur solidarité, le principe et de la régularité de la Nature et de la confiance dans nos moyens de la connaître, c'est à la science dans son ensemble, à la multiplicité de ses ressources explicatives et à l'histoire particulièrement instruc-

1. *L'orientation du rationalisme. Représentation, Concept, Jugement* (Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1920, p. 338).

tive de son développement même qu'il faut se référer. On continuera sans doute à se servir des mots *cause* et *effet*, pris au sens vulgaire, dans la vie courante, aussi bien au dedans du laboratoire qu'au dehors, à l'occasion de la pratique journalière, mais on saura qu'on ne fait ainsi qu'obéir au conceptualisme instinctif, hérité avec les habitudes millénaires du langage, et l'on se gardera d'ériger en absolus des termes qui ne sont que des symboles verbaux approximatifs, provisoires et incomplets, vestiges d'un âge où la science n'existait pas encore et où la philosophie se dégageait à peine de la magie et de la théurgie. Définir la science par la recherche des causes, c'est donner une définition de mots. La science n'est pas une espèce particulière d'un genre plus vaste qui serait la *recherche des causes*, et, d'autre part, ce n'est nullement par le contenu de l'idée de cause que la connaissance scientifique se différencie de la connaissance vulgaire; c'est plutôt l'inverse qui est vrai ; le physicien ne pense la causalité qu'en fonction de son savoir spécial, tandis que l'ignorant se ferait volontiers une représentation de l'univers en fonction d'une idée préconçue de la causalité.

Ces considérations, voisines par certain côté de celles que nous esquissions naguère sur les rapports mutuels de la science positive et de la philosophie, nous paraissent, en effet, traduire la situation présente de la discipline scientifique vis-à-vis de la réflexion ; mais nous estimions qu'une *psychologie de la physique* restait à faire, et que la philosophie gardait son rôle final d'unification et de synthèse. « Toute théorie de la connaissance, écrivions-nous, dans ses applications à la science physique, conduit à un degré supérieur de la réflexion, d'où se laisse envisager l'expérience, ce qui est un progrès ; mais, au point de vue immanent de la dialectique idéaliste, aucune théorie de ce genre ne remplace la science quant à l'explication de son progrès propre. La vérité physique, comme la vérité mathématique, est un fait irréductible, une face de l'être. L'expérience en physique a une signification par rapport au système dont elle est la manifestation et cette signification lui appartient exclusivement. Nous dissertons sur l'expérience ; le physicien expérimente ; ses méthodes propres sont la réalité dont elles seules peuvent nous livrer le secret[1]. » Si nous avons compris M. Brun-

1. *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*, p. 294.

schvicg, c'est à la science uniquement qu'il réserve la fonction réflexive que nous attribuions alors à une psychologie de la connaissance scientifique. « La réflexion doit naître de la science même, éclairant de sa lumière propre, non le champ qu'ont parcouru et délimité les méthodes mises en œuvre par le savant, mais le projecteur lui-même, dont les propriétés ne peuvent demeurer sans influence sur les caractères attribués à ce champ » (p. 557). L'avènement d'une philosophie de la pensée, qui se situerait au delà du kantisme et du positivisme, est devenu inévitable « du fait que les savants contemporains se sont rendu compte qu'il leur était de plus en plus difficile, qu'il leur était pratiquement impossible d'étaler sur un seul plan tout le contenu de la science... L'intelligence du savoir scientifique réclame un effort de réflexion sur la perspective selon laquelle l'esprit dispose et les notions qui seront l'instrument de sa conquête et les données par lesquelles l'expérience répond à ses questions, sur la façon dont l'adaptation du mesurant au mesuré permet d'établir la connexion et l'harmonie entre les notions d'ordre rationnel et les faits d'ordre expérimental... Conclusion décevante pour quiconque aspirait à une philosophie de la nature ou du moins à une philosophie de la science » (p. 569, 570).

La nuance est appréciable. Le relativisme idéaliste de M. Brunschvicg apparaît comme un positivisme encore plus absolu que celui auquel nous donnions ce nom. « Il n'y a pas, dans l'idéalisme, de place pour une théorie de la nature en soi ; il n'y en a pas non plus pour une théorie de l'esprit en soi, qui attendrait, avant de se constituer, l'achèvement de la première théorie, et qui s'y superposerait ». (*L'orientation du rationalisme*, p. 327.) Sans doute, présentée en ces termes, l'exclusion du dogmatisme psychologique s'impose comme celle du dogmatisme physique ; nul ne songe à récrire un *De Natura rerum*, qu'il s'agisse des choses de l'esprit ou des choses de la matière. Mais la question qui importe ici est de décider si les améliorations et les innovations successives des techniques du physicien et du géomètre suffisent à créer cette conscience intellectuelle dans laquelle M. Brunschvicg voit, non sans raison, la véritable philosophie de l'avenir. Que les difficultés rencontrées sur sa route par le chercheur provoquent des repliements brusques et l'obligent à revenir sur ses bases d'opérations, c'est évident ; mais que ces retours en arrière et ces renversements

de problèmes, qui ouvrent des voies nouvelles et donnent parfois plus de résultats que l'exploitation d'une théorie ou hypothèse en pleine vogue, soient par eux-mêmes générateurs d'une réflexion capable de surmonter des difficultés d'un autre ordre, comme celles qu'envisage le problème philosophique de la connaissance, cela est douteux. L'éminent auteur des *Étapes de la philosophie mathématique* paraît avoir été impressionné outre mesure par l'histoire merveilleuse des mathématiques depuis cent ans, de même qu'il semble subir le charme captivant des théories de la relativité. L'œuvre d'un Lobatchewsky et d'un Riemann, par exemple, a deux aspects, l'un de pure géométrie, l'autre de spéculation épistémologique. Ce fut certes un trait de génie de faire une géométrie, c'est-à-dire de construire un système hypothético-déductif sans le postulat d'Euclide. On sait les conséquences de cette audace : la géométrie élargie, ses liens profonds avec l'analyse révélés et une interprétation analytique de la géométrie rendue possible, comme l'a prouvé la théorie des groupes de transformation. Progrès mathématique, dont le sens mathématique n'a besoin d'aucune autre interprétation, pour le mathématicien cantonné dans sa sphère. Mais le géomètre se double, comme tout homme, d'un métaphysicien, qui se demande ensuite quelle est la signification de la découverte au regard de sa conception du monde et de la pensée. Et alors commencent les embarras, les perplexités et les recours implicites aux grandes doctrines qui jalonnent l'histoire de la philosophie. Les géométries non-euclidiennes ont été l'occasion des professions de foi les plus opposées, depuis l'empirisme le plus naïvement réaliste jusqu'aux thèses conventionalistes de Poincaré. Chacun, suivant ses inclinations métaphysiques, y a puisé des arguments en faveur de ses préférences. Les uns y ont vu une « mise à pied du kantisme », selon l'expression de M. L. Rougier, d'autres ont estimé le contraire. Poincaré s'en est servi pour illustrer sa conception des axiomes, conventions facultatives, mais commodes ; sa philosophie géométrique est un curieux exemple de la déformation que subit la technique lorsqu'on essaie d'en dégager la signification en la transportant à un niveau qui n'est plus celui de la science *immédiate* et en la considérant en quelque sorte de l'extérieur. Le conventionalisme de Poincaré est au confluent des idées de Condillac et de Kant, de l'empirisme et de l'apriorisme ; il en subit les influences opposées ; c'est une

philosophie de la science d'apparence pragmatiste, teintée de scepticisme, mais au fond des plus abstruses. Le contraste est frappant entre la clarté de l'atmosphère purement mathématique où les géométries euclidiennes se présentent en rapport avec les fonctions fuchsiennes et la théorie des groupes et les obscurités de l'interprétation épistémologique où se mêlent des souvenirs de *La Langue des calculs*, de l'*Esthétique transcendentale*, avec l'intervention d'un observateur imaginaire qui n'est qu'un mythe. Quant à la conclusion, à savoir qu'une géométrie n'est pas plus conditionnée par la nature des choses qu'un vocabulaire ne l'est par la nature des objets qu'il dénomme, c'est, ou bien un paradoxe insoutenable, ou bien une subtile plaisanterie de mathématicien.

La théorie de la relativité donne lieu à des remarques semblables. Elle n'est nullement responsable des paradoxes que certains en ont déduits ; comme on pouvait s'y attendre, c'est cette végétation parasite qui a le plus attiré les regards de la foule. Derrière le technicien surgit le métaphysicien, d'autant plus dogmatique qu'il se défend de tomber dans les rêveries de cette métaphysique qu'il méprise. Le cas de la relativité est particulièrement probant. C'est « une nouvelle figure du monde » et non pas seulement une hypothèse de travail que les vulgarisateurs ont voulu présenter au public, et celui-ci a aussitôt senti s'éveiller en lui la curiosité atavique pour les poèmes sur le Cosmos. Cependant, dans le *continuum* quadridimensionnel de Minkowski, il n'y a plus rien qui puisse faire l'objet d'une intuition ou d'une imagination sensible. C'est un système de coordonnées, c'est-à-dire un procédé de mesure, et ce n'est rien moins qu'un tableau. Le rôle instrumental de la théorie de la relativité généralisée est patent. Elle ne signifie rien en dehors de son emploi technique. Mais on s'obstine à lui poser des questions auxquelles elle ne peut pas répondre.

Qu'il s'agisse de géométrie ou de physique, le caractère dominant des branches les plus récentes de la science est leur *positivité* parfaite. Elles visent, dirait-on, à égaler le modèle de la science pure, arithmétique ou analyse, dont les concepts sont des schèmes opératoires, auxquels on chercherait vainement une signification à côté de leur rôle exclusif, qui n'ont ni dessous ni arrière-plans et qui ne représentent rien d'autre qu'eux-mêmes. En quoi les considérations et les explications qu'y ajoutent le géomètre ou le physicien, mués pour la circonstance en métaphysiciens, seraient-elles de qualité supérieure

à la métaphysique ambiante, à laquelle elles empruntent, le plus souvent maladroitement, leurs principes explicatifs? Comment pourraient-elles s'affranchir du conceptualisme, alors qu'elles ne peuvent s'exprimer qu'en termes de concepts? La remarque suivante de M. Brunschvicg vient à l'appui de la nôtre: « Si les savants avaient tous la parfaite intelligence de leur travail et de leur œuvre, la philosophie eût été achevée en eux et par eux, de même que, selon une remarque célèbre de Spinoza, toute législation eût été superflue dans une société où d'eux-mêmes les hommes se fussent montrés équitables et sages. Entre l'esprit propre de la science et les habitudes intellectuelles des savants, ce qui a entraîné la rupture d'équilibre, l'inversion apparente de sens, c'est l'obsession d'une *logique intime*, le respect d'une *nécessité intelligible*, par quoi les démarches affectives du jugement ont été retournées, l'ordre analytique de la découverte étant surbordonné à l'ordre contraire de l'exposition ». (*L'Orientation du rationalisme*, p. 338.) Mais nous ne croyons pas que ce soit seulement l'obsession d'une logique intime qui frappe les savants d'impuissance lorsque, faisant la philosophie de leur science, ils essaient d'intégrer leurs théories et leurs méthodes propres dans le cadre de la philosophie générale. Leurs extrapolations téméraires, le symbolisme inconscient par lequel ils altèrent les vérités qu'ils possèdent le mieux puisqu'elles sont leur nourriture quotidienne et leur vie intellectuelle, la différence de phase qui empêche l'esprit « positif » de vibrer à l'unisson de l'esprit philosophique, si ce n'est chez les individualités exceptionnelles, nous paraissent être les manifestations d'un fait psychologique de plus ample envergure. Ce n'est pas le passage de l'attitude exploratrice à l'attitude didactique, ni le souci de l'intelligibilité qui seraient cause de ce que M. Brunschvicg dénomme une rupture d'équilibre ou un retournement du jugement. Il nous semble qu'il y a là autre chose qu'une gaucherie, à laquelle il ne serait pas impossible, somme toute, de remédier, et nous y verrions plutôt une infirmité radicale, interdisant au géomètre et au physicien de se représenter leur activité intellectuelle sans la dénaturer.

En dépit des apparences historiques auxquelles Auguste Comte s'est fié lorsqu'il a énoncé sa loi des trois états, la science rationnelle n'est pas l'héritière de la théologie ni des spéculations des premiers philosophes; elle est issue des techniques, dont elle représente le prolongement, l'extension et le perfectionnement en préci-

sion. Par techniques, il faut entendre non seulement les opérations matérielles, avec la géométrie et la mécanique empiriques qu'elles impliquent, mais aussi les procédés et les recettes de l'arithmétique pratique. Le caractère commun de ces activités se résume dans les notions fondamentales d'*opération* et de *résultat*, qui sont à vrai dire indéfinissables. Elles sont les idées primitives de la technique, alors que les idées de substance, cause, fin, sont les catégories de toute activité, quelle qu'elle soit. Constater que des opérations identiques donnent des résultats identiques est du ressort de l'intelligence en général ; le principe que les mêmes causes produisent les mêmes effets est une règle de la vie courante, ce n'est pas une règle technique. La pensée opératrice naît du jour où des opérations différentes sont comparées au point de vue de leurs résultats, et lorsque l'attention se porte sur ce fait capital que des opérations différentes sont susceptibles de donner des résultats identiques. Déterminer les groupes d'opérations qui donnent un même résultat et rapporter ainsi les opérations à l'identité de leurs résultats, c'est rechercher les *invariances*, comme on dit aujourd'hui, et c'est là le principe de progrès des techniques, aussi bien des plus simples et des plus grossières constructions ou fabrications matérielles que des « spéculations » les plus hautes sur des objets de pure raison, comme les êtres mathématiques. Les processus intellectuels qui s'élaborent au cours de la détermination des invariants opératoires ne sont pas, à proprement parler, des concepts ou idées générales, et leurs combinaisons ne sont ni des énonciations de propositions, ni des syllogismes en forme ; ce sont des complexes d'images mobiles, le mot image étant pris dans son acception la plus large et dépouillée autant que faire se peut de tout ce que son étymologie suggère de passif et de subi. On ne peut qu'en donner une description approximative par analogie, en se référant aux intuitions géométriques, aux constatations arithmétiques et à ce qui se passe en nous lorsque nous saisissons le jeu d'un mécanisme. Loin d'être le genre suprême englobant tous ces systèmes, la logique verbale n'en serait qu'une espèce, participant du reste à leur caractère commun, à savoir le mouvement, dirigé vers une fin, d'objets qui conservent invariables leurs propriétés à travers toutes les séries de déplacements qu'on leur fait subir, du commencement à la fin de l'opération. On retrouve ici la qualité distinctive des corps solides. L'intelligence, a dit Bergson, se sent chez elle

parmi les solides, et notre logique est surtout la logique des solides. Nonobstant les réserves que M. Brunschvicg formule à son sujet (p. 591), cet aphorisme nous paraît un des plus vrais qui soient sortis de la bouche d'un philosophe. Mais nous cesserions de suivre Bergson lorsqu'il affirme que notre intelligence ne se représente clairement que l'immobilité, car la pensée opératrice consiste au contraire à effectuer ou à imaginer des combinaisons de déplacements de solides, et ses intuitions essentielles sont des schèmes de mouvements.

Si cet aperçu est juste, la logique de la science rationnelle ne s'enferme pas dans la logique formelle, et il y a bien autre chose dans les raisonnements par lesquels elle exploite ses inventions que l'application des règles du syllogisme. « Les seuls principes appliqués dans un raisonnement (scientifique) sont ceux de la science dont on s'occupe, fait observer un mathématicien, et non des principes de logique [1]. » Les implications qui interviennent dans les raisonnements mathématiques sont le plus souvent des liaisons dont la nécessité réside dans la constatation intuitive de la permanence des propriétés des objets employés, qui subsistent invariables du commencement à la fin des opérations effectuées sur eux ou par leur moyen, ces objets se déplaçant dans l'espace arithmétique comme des figures rigides à travers l'espace géométrique. L'invention est un fait complexe. Elle consiste tantôt à apercevoir de nouvelles implications, par le moyen d'opérations inédites, tantôt à découvrir de nouveaux invariants, en découvrant de nouveaux groupes d'opérations *congruentes*, c'est-à-dire donnant le même résultat, tantôt à créer de nouveaux objets, soit en combinant différemment des propriétés déjà connues, soit en supprimant certaines propriétés des objets antérieurement employés, mais, dans ce cas, il importe qu'il n'y ait pas incompatibilité entre les propriétés que l'on combine, et il faut un tact délicat pour choisir celles dont on fait un nouvel assemblage. Finalement, l'expérience, une expérience spécifique, décidera si la création d'un nouvel objet d'opération est utilisable ou non, féconde ou stérile. La narration d'une invention rationnelle devrait reproduire les phases de la recherche, et la pensée discursive ne s'y prête guère ; elle ne saurait traduire

1. J. Richard, *Considérations sur la logique et les ensembles*, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet 1920, p. 336.

les tâtonnements de la pensée opératrice, non plus que les illuminations soudaines de l'intuition ; l'exposition didactique ne révèle pas les secrets de l'invention. De là ces définitions et ces hypothèses qui semblent tombées du ciel et dont on n'aperçoit d'abord ni l'origine ni le but. Le croquis d'une machine fait comprendre la machine en un clin d'œil beaucoup mieux que des pages de description. Mais comment faire un croquis des mille machines imaginées qui, dans l'esprit de l'inventeur, précèdent la machine réelle et dont elle est finalement le produit ? Il n'est pas de cinématographe marchant *au ralenti* qui permette la prise de pareils films. La difficulté est grande, elle n'est peut-être pas insurmontable. L'erreur maintes fois dénoncée, si tenace qu'elle reparaît toujours dans l'ambition d'atteindre l'idéal d'une science entièrement *a priori*, est de croire qu'une théorie déductive est contenue dans ses principes comme la conclusion d'un syllogisme dans ses prémisses, et de croire qu'on rend une théorie plus intelligible en imitant le modèle de l'intelligibilité analytique. Par exemple, l'affirmation que les premiers livres de la géométrie sont contenus dans les définitions de la droite, de l'angle et du cercle, jointes aux axiomes ou postulats, est radicalement fausse. Autant dire que la machinerie moderne est contenue dans la roue, le levier et la vis.

Mais la philosophie d'une science est quelque chose de plus que l'exposé de ses vérités présentées dans le meilleur ordre logique. Elle suppose une interrogation sur sa valeur et sur sa signification. Or, ce qui distingue au premier chef la pensée opératrice, c'est qu'elle ne signifie rien au delà de ses opérations et de ses résultats. Les disciplines rationnelles qu'elle institue sont des systèmes pragmatiques clos; ce ne sont pas des symboles d'une réalité extrinsèque. Ce n'est pas en considérant une machine comme le signe de l'existence d'un mécanicien constructeur qu'on en comprend le fonctionnement, c'est en examinant l'agencement de ses organes et les transformations qu'elle effectue. Sa destination sociale, le degré et la forme de civilisation qu'elle indique ne sont pas des facteurs de son intelligibilité en tant que mécanisme. Si fruste que soit cette comparaison, elle aidera peut-être à se rendre compte de la distance qui sépare la science de ce qu'on entend par théorie de la connaissance et à apercevoir les motifs qui semblent s'opposer à ce qu'un savant spécialisé ouvre des perspectives neuves à la philosophie sur la discipline qu'il cultive. Ou bien sa réflexion

ne sera qu'une narration de son labeur et de ses trouvailles, et elle laissera malencontreusement dans l'ombre ce qu'il faudrait éclairer, leur genèse psychologique : ou bien elle empruntera forcément aux doctrines ambiantes le langage et le symbolisme par lesquels elle s'exprimera. Vis-à-vis de la pensée symbolique, qui est l'étoffe du langage ordinaire et *littéraire*, la pensée opératrice manifestée dans la science rationnelle est, en effet, une activité inconsciente. Fixée sur les complexes d'images qui se déroulent en opérations ou se cristallisent en résultats, l'attention ne s'en détache pas pour se reporter sur le spectacle de l'activité intellectuelle elle-même, absorbée dans le mouvement de ces complexes, dans leurs attractions et leurs répulsions successives. Il n'est pas possible d'exécuter un mouvement avec toute l'attention dont on est capable et de poser en même temps comme exécutant vis-à-vis de soi. Dans la vie réelle de l'esprit, l'énergie spirituelle qui se dépense en production de schèmes opératoires exclut dans le même temps la conscience-miroir. Il est impossible de mener de front un raisonnement et une introspection se donnant pour objet la *chose qui raisonne*. Le géomètre, notamment, qui suit une démonstration ou qui découvre une propriété nouvelle est tout entier dans les combinaisons opératoires conduisant à la conclusion ou faisant surgir le résultat inattendu ; il ne se regarde pas penser, et, pour ce qui est du penser géométrique, il est moins apte à le considérer objectivement que le non-géomètre. Le dédoublement à l'infini du *je pense* est possible lorsqu'on ne pense à rien.

Le fait que la pensée opératrice est, à la fois, d'une translucidité parfaite et néanmoins inconsciente en ce sens qu'elle ne se dédouble pas peut sembler paradoxal. C'est pourtant une vérité évidente *a priori*, que l'histoire et l'ethnographie confirment *a posteriori*. Il est à peu près établi que les sociétés primitives n'ont eu aucune conscience claire de l'intelligence technique pourtant manifeste dans leurs industries mécaniques. Elles ne se sont représenté cette activité qu'au moyen de symboles qui en masquaient la face réelle et qui lui donnaient une fausse signification. Ce n'est peut-être qu'avec la technologie des Grecs qu'est apparue une réflexion systématique enfin débarrassée du manteau de magie qui enveloppait à l'origine les arts de construction et de fabrication. N'y a-t-il pas lieu de présumer que la systématisation philosophique se trouve dans une situation analogue vis-à-vis des méthodes et des connais-

sances exactes ? M. Brunschvicg remarque à ce sujet que l'aristotélisme a reçu ses directives de l'histoire naturelle et de la statuaire. La « philosophie du concept », pour employer l'expression de Zeller, n'est-elle pas de son côté une réflexion sur la technique grammaticale? Et, dans les temps modernes, l'empirisme de Hume, celui de Stuart Mill et celui de Spencer ne sont-ils pas des réponses à la question : comment interpréter le succès des sciences dites expérimentales au regard d'une notion de la faculté de connaître en général, héritée de l'antiquité avec cette même philosophie du concept ? Il est vrai que les crises rénovatrices des sciences sont aussi rénovatrices de la philosophie, mais leur action s'exerce avec un retard et la réflexion ajoute au monde des idées scientifiques une lumière qui ne vient pas d'elles seules. De là une sorte de décalage entre le progrès spéculatif, qui s'opère surtout en profondeur par voie de purification de la pensée symbolique, et le progrès scientifique, qui a essentiellement pour effet d'amplifier la puissance de la pensée opératrice et d'en diversifier les modalités à l'infini. Une conséquence de ce décalage est que la philosophie du savant s'inspirera plutôt de doctrines n'ayant qu'une valeur archaïque et qu'elle n'ira pas puiser dans la réflexion en avance sur son époque les idées représentatives et les systèmes de signification indispensables à l'intelligence philosophique de son œuvre. On assistera à de curieux contrastes. Par exemple, Lavoisier, voulant dégager le sens de la révolution dont il est l'auteur, trouve dans le sensualisme de Locke et de Condillac les moyens d'expression les plus propres à lui expliquer à lui-même et à expliquer à autrui le pourquoi et le but de la nouvelle chimie[1]. A ses yeux, une science rationnelle étant une langue bien faite, il lui suffit de constater que ses équations de poids sont plus claires et plus évocatrices que les descriptions opératoires en fonction du phlogistique. Il ne paraît pas se douter que l'assimilation d'une science à un langage soulève des questions préjudicielles, auxquelles la psychologie primitive du sensualisme est hors d'état de répondre. Par contre, ni Spinoza, ni Kant, regardé par M. Brunschvicg comme le précurseur de la seule métaphysique que laisse subsister la science d'aujourd'hui, n'ont été les guides philosophiques préférés des théoriciens de la physique. Les questions préliminaires posées par Kant : Comment

1. G. Urbain, *Les disciplines d'une science, la Chimie*, p. 35.

la physique pure est-elle possible? Comment la Nature en elle-même est-elle possible? ne paraissent pas avoir beaucoup préoccupé les auteurs de théories explicatives. Que leurs hypothèses, mises ou non en équations différentielles, s'accordent avec l'expérience en constituant un système dont l'intelligibilité est au fond de la même essence que celle d'un mécanisme, c'est tout ce qu'il leur importe. Si, par surcroît, ils s'avisent de se demander pourquoi cette machine à comprendre marche bien et s'interrogent en langage ordinaire sur le « langage mathématique », ils seront plus à l'aise avec le vocabulaire de l'empirisme qu'avec le jargon de la philosophie transcendentale. Aussi bien, Bacon, Condillac, Mill, Comte ont-ils eu plus d'influence sur la pensée scientifique que ne le concède M. Brunschvicg. Le double idéal d'analyse et de synthèse que Taine a éloquemment dépeint dans les deux discours de M. Pierre et de M. Paul correspond exactement à un certain niveau de conscience intellectuelle. Les savants qu'il a satisfaits ne sont pas rares, et la littérature de Taine ne mérite peut-être pas le dédain que lui marque M. Brunschvicg. Le *Cours de Philosophie positive* a recruté encore plus d'adeptes. Borner le savoir à l'inventaire des lois et des faits généraux, sans rien chercher au delà, voilà le programme. Nombreux sont les chercheurs qui y ont reconnu le portrait ressemblant de leur ambition assagie par le travail du laboratoire, par le contrôle rigoureux de leurs présomptions, et par la discipline imposée à leur imagination. L'expression « fait genéral », que M. Brunschvicg trouve bizarre, traduit du reste assez heureusement la physionomie des grands principes de la physique, notamment ceux de l'énergétique. Mais, entraîné par l'idéal qu'il s'était fait de l'attitude de l'esprit vis-à-vis de la Nature, Comte a cru devoir proscrire les recherches qui ne rentraient pas dans son programme légaliste, et nous savons qu'il a eu tort. Son erreur de philosophe n'empêche pas que sa doctrine ait été un miroir souvent et utilement consulté. L'évolutionnisme de Spencer semble aujourd'hui bien surfait, dit M. Brunschvicg. Il y a trente ans déjà, Renouvier et Pillon ne le jugeaient pas moins sévèrement. Cependant tout n'est pas à rejeter dans l'œuvre de Spencer. Les *Principes de Biologie* ont été pour plus d'un naturaliste, à commencer par Huxley, le bréviaire philosophique où ils reconnaissaient le mieux leur intellectualité spécifique et l'interprétation qu'ils entendaient donner à leurs travaux de morphologie; à ce titre, ils ont tenu lieu

de conscience intellectuelle à des savants qui, dans l'armée des physiciens, forment l'aile opposée à celle des géomètres. Quelque neuves et impressionnantes que soient les intuitions de la philosophie bergsonienne, on peut se demander si l'*Évolution créatrice* a jusqu'à présent joué un rôle équivalent auprès des biologistes.

Du défaut de simultanéité entre philosophie et science, entre théorie de l'intelligence et intelligence scientifique directement envisagée dans ses productions, doit-on conclure à l'inutilité définitive de la réflexion dialectique ? C'est la conclusion de M. Brunschvicg : il n'y a d'autre psychologie de l'intelligence que celle qui résulte de l'évolution du savoir rationnel, dans ses deux branches jumelles et dorénavant inséparables, la mathématique et la physique. Il n'y a plus de catégories fixes ; partant, aucune déduction des catégories ne tracera de cadres *a priori* que la science se bornerait à remplir, car c'est la science seule qui crée le contenant comme le contenu, et le premier est tout aussi relatif au second que le second au premier. Contre cette condamnation de l'ontologie, nous nous garderons de protester. Le temps est passé des constructions dialectiques. Cependant la conception fluente de l'idéalisme relativiste qu'on propose ici ne satisfera pas, croyons-nous, ceux qui persistent à attendre de la philosophie des clartés que la science ne saurait fournir, car lorsque le savant veut vraiment se comprendre lui-même, c'est toujours à la métaphysique et presque toujours à une métaphysique vieillie qu'il a recours, témoignant ainsi d'une double et éternelle aspiration de l'esprit humain : comprendre pour agir et comprendre pour penser, voir et se voir. Ce que M. Brunschvicg a apparemment voulu mettre en relief, et il y a pleinement réussi, c'est le contraste entre l'archaïque simplicité des systèmes que la philosophie met à la disposition du savant et la complexité croissante, multiforme, des méthodes et des théories que la science livre à la méditation du philosophe. Il est visible qu'à la science actuelle les spéculations de jadis et d'hier même ne suffisent plus. Par moments, on avait pu croire que le brouillard s'était dissipé et qu'en concentrant ses rayons au foyer d'une conscience également attentive au rythme de la vie intérieure et aux conditions du jugement de vérité, la systématisation philosophique était capable de projeter une égale lumière sur tous les plans d l'être et du savoir ; mais les nuages se sont reformés par le mouvement même de l'inlassable curiosité scientifique, et les disci-

plines ardues de la physique sont aujourd'hui plus opaques que jamais. Est-il vrai qu'on explique jamais quelque chose en physique ? demande Lorentz, en exposant le principe de relativité[1]. Quoi qu'on dise, nous ignorons encore pourquoi les nombres gouvernent le Monde et pourquoi Dieu fait toujours de la géométrie ; notre ignorance augmente, semble-t-il, à mesure que le domaine mathématique s'annexe de nouveaux territoires et que la méthodologie physique se ramifie dans plus de directions. Nous constatons sans doute que, par un tel progrès, notre empire sur les choses ne cesse de s'étendre, mais nos conquêtes multipliées ne nous étonnent pas moins qu'au début de l'ère contemporaine la réussite de la science galiléenne et cartésienne pouvait surprendre les derniers tenants du péripatétisme. M. Parodi résume la situation en termes précis : « Le problème même de la nature du réel dans son rapport aux mathématiques s'évanouit-il, et l'homme peut-il renoncer à se demander d'où vient qu'il a toujours pu jusqu'ici trouver le biais par où les phénomènes se découvrent maniables au géomètre ou à l'algébriste ? » (*La Philosophie contemporaine en France*, p. 430). M. Brunschvicg oppose à la question une fin de non recevoir, et c'est pourquoi son idéalisme nous paraît une sorte de positivisme transcendant. Cependant la difficulté n'est pas de celles qu'on traite par prétérition. Elle est du même ordre et au fond la même que celle inhérente à l'hétérogénéité radicale de la cause efficiente et de la raison des choses, hétérogénéité qui fait le désespoir des philosophes et qu'on ne supprime pas, certes, à la façon de Spinoza, en juxtaposant invariablement les deux termes et les unissant par une conjonction qui peut être aussi bien une disjonction : *causa sive ratio, ratio sive causa.*

Encore un coup, c'est faire preuve d'une connaissance très avertie de l'état présent de la philosophie que de répondre par un exposé historico-critique à la question : Qu'est-ce que la causalité physique ? Ce sont les physiciens qui répondent alors avec leur science tout entière. Mais n'est-ce pas un peu répondre comme Diogène à Zénon ? Renoncer à la dialectique génératrice des catégories n'entraîne pas forcément que l'on renonce à la psychologie de la physique, que nous considérons comme l'objet fondamental de la théorie de la connaissance. Or ni les méthodes elles-mêmes,

1. *Considérations élémentaires sur le principe de relativité* (Revue générale des Sciences, 15 mars 1914, p. 186).

ni leur enchaînement historique ne nous renseigneront sur les rapports de l'activité qui les produit avec l'activité spirituelle totale, envisagée dans son unité synthétique, car elles sont les matériaux d'étude de cette psychologie et n'en sont pas le fil conducteur. La réflexion sur la science est un passage de la pensée opératrice à la pensée symbolique, et ce passage ne se fait pas au grand jour. Pour y voir clair, il faudrait d'abord déterminer les caractéristiques respectives des deux fonctions. On tourne le dos, croyons-nous, à la bonne voie aussi longtemps qu'on reste fidèle au préjugé platonicien sur la hiérarchie des fonctions intellectuelles, qu'on continue à épouser les préventions de métier des mathématiciens contre l'intuition et à opposer « l'intuition proprement spatiale et la relation purement intellectuelle, la passivité de la représentation et la spontanéité de la raison ». Il faudrait d'abord s'affranchir des façons de voir professionnelles ; il faudrait rematérialiser, au contraire, la ratiocination du géomètre et du logicien ; séparer, en sortant de l'ornière grammaticale, ce qui, dans la pensée discursive, appartient à la technique et ce qui ressortit au symbolisme ; enfin considérer les plans étagés de la conscience et de l'inconscience d'un point de vue différent de celui auquel les pratiques de la science et les habitudes du langage nous placent automatiquement. Cette tâche n'est pas au-dessus de nos efforts, mais elle ne saurait s'accomplir en un jour. Nos descendants verront peut-être alors renaître et refleurir la méditation qu'un de ces hasards merveilleux, qui feraient croire à la Providence, a si bien dénommée : ce qui vient après la physique.

Louis Weber.

DROIT ET SOCIOLOGIE [1]

I

Un des plus grands services que la sociologie puisse rendre au droit comme à la morale est incontestablement de nous permettre de comprendre de quelle lente et pénible conquête les idées les plus simples, les institutions les plus naturelles en apparence ont été le fruit.

Le respect des contrats, la valeur de la « foi jurée », voilà une de ces évidences immédiates de la conscience morale et juridique dont M. Davy, grâce à une savante érudition, à une méthode éprouvée que fécondent d'ingénieuses hypothèses, vient de nous montrer combien l'apparente simplicité recouvre de complexité réelle, de détours et de tâtonnements.

L'histoire élémentaire du droit nous avait déjà appris que la force obligatoire des conventions est un phénomène relativement récent de la vie juridique : les pactes nus n'obligent pas, disaient les vieux Romains ; et l'autonomie de la volonté avait été lente à se dégager du formalisme primitif. Mais les purs juristes, pour la plupart, s'arrêtaient à ce formalisme même et n'en scrutaient que sommairement les origines. C'est cette préhistoire du droit que la sociologie et l'ethnographie se sont donné pour mission de retracer et de comprendre. L'ethnographie est, pour M. Davy, comme le laboratoire de l'historien (p. 14). Elle nous permet d'assister au travail de dissociation et de spécialisation par quoi se sont constitués les premiers liens contractuels, car en cette matière les sociétés primitives, loin de nous montrer des phénomènes isolés et

1. A propos de : Georges Davy, *La foi jurée*, « *étude sociologique du problème du contrat, la formation du lien contractuel* », Paris, Alcan, 1922 ; — *Le droit, l'idéalisme et l'expérience*, Paris, Alcan, 1922 ; — « *A propos de l'évolution de la pensée juridique contemporaine* », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janvier-mars 1921 (p. 49-75).

grossis, nous présentent au contraire un enchevêtrement, une « participation » extrêmement complexes de relations multiples et variées.

Mais à quelle condition l'ethnographie fournira-t-elle à l'historien des observations utilisables? La position qu'adopte ici M. Davy doit être notée, car elle permet de parer à une objection fréquente. Il n'est nullement nécessaire, pense-t-il, pour que l'ethnographie ait une valeur explicative, qu'on puisse établir une « soudure » entre les données qu'elle fournit et celles de l'histoire, et qu'on postule chez les anciens Romains, par exemple, un état préhistorique *identique* à celui que l'on constate chez les Indiens d'Amérique. Les « primitifs » actuels ne nous offrent qu'un champ d'expériences. Si nous ne nous contentons pas de cueillir chez eux, au hasard, une accumulation de faits, si nous groupons ces faits méthodiquement, en distinguant selon le lieu et le temps, les types de sociétés auxquels ils appartiennent, nous assisterons à une dissociation progressive des phénomènes contractuels au sein de groupes sociaux régis d'abord par un statut coutumier. Nous aurons fait, sur un système plus primitif, dans la mesure même où il ignore encore le contrat, une expérience relative aux conditions de formation de l'engagement contractuel. Comment nier que l'hypothèse que cette expérience nous suggérera soit beaucoup plus sûre qu'une hypothèse imaginaire ? C'est ce simple rôle de collaboration et de complément que M. Davy, dans son introduction, nous déclare demander à l'ethnographie: elle fournira des faits éclairants ; mais c'est la sociologie, la méthode comparative qui les mettra en œuvre, et l'agencement d'une preuve expérimentale n'est pas asservi à l'établissement de ces rapports de filiation, de transition continue d'une société à l'autre que recherche l'historien. La valeur de ses résultats, fondée non sur une « hypothèse dialectique », mais sur une expérience vécue, n'est pas à la merci d'une incertitude ou d'un renversement de la chronologie : il suffit, pour l'assurer, que des faits, méthodiquement groupés, nous montrent clairement dans quelles conditions telle synthèse historique (dans l'espèce, le lien contractuel) dont nous recherchons l'explication, a été susceptible de se constituer.

M. Davy revient encore sur la même distinction de méthode à propos des rapports du totémisme indien et du totémisme australien. L'expérience ethnographique instituée par lui, remarque-t-il, comprendra deux moments. « Elle ira d'abord chercher l'exercice

de ce que nous appelons la fonction contractuelle avant le contrat dans des pratiques si universellement répandues : alliance par le sang et mariage, que, sans rien sacrifier de la précision des exemples choisis, elle évitera cependant de limiter systématiquement son champ à telle civilisation déterminée. Dans un second moment, au contraire, elle portera essentiellement sur des faits américains du Nord-Ouest et très accessoirement sur des faits mélanésiens, parce qu'elle croira saisir dans des civilisations de transition très précises des phénomènes déjà spécifiquement contractuels, et qu'elle espérera, dans ces civilisations, les expliquer par des conditions sociales qui sembleront les nécessiter » (p. 19-20). Mais l'affirmation que les sociétés du Nord-Ouest américain ou de la Mélanésie présentent un type de transition entre le totémisme australien et les faits archaïques anciens (romains ou grecs), pas plus qu'elle ne l'obligeait tout à l'heure à « reconnaître formellement que le vieux droit romain ait présenté, à une époque préhistorique, la figure exacte qu'offre le droit contractuel des Indiens », ne l'oblige pas davantage à soutenir maintenant, avec Durkheim, que le totémisme australien et le totémisme américain ne sont que deux variétés d'un même type, deux moments successifs d'une même évolution. « Les Indiens peuvent nous présenter des expériences encore inconnues aux Australiens et ceux-ci nous préparer à les comprendre par certaines anticipations qu'ils nous en offrent et qui apparaissent en Amérique comme des survivances, » sans que l'on soit obligé de conclure, des uns aux autres, à un rapport chronologique de filiation ou à trancher la question de savoir si les Indiens sont des « primitifs » ou des « décadents ». « Il suffit qu'ils nous offrent deux points de vue complémentaires sur une même difficulté, deux essais tentés, l'un plus poussé, l'autre moins, d'une même synthèse... Quand nous dirons de « primitifs » quelconques qu'ils sont « *moins avancés* », nous ne chercherons pas à savoir s'il ont derrière eux une longue histoire au cours de laquelle ils seraient tombés de leur *acmé* à leur décadence ou s'ils sont au contraire primitifs, s'ils sont *encore en* enfance ou *retombés* en enfance, nous voudrons seulement dire qu'ils nous éclairent moins que d'autres sur la synthèse sociale que nous cherchons à découvrir » (p. 30).

M. Davy nous excusera d'insister si longuement sur une question de méthode qu'il déclare lui-même ne pas vouloir soulever à fond. On s'accorde souvent à trouver ces débats stériles et vieillis : c'est

à l'œuvre, dit-on, qu'il faut juger la sociologie. Mais c'est précisément, croyons-nous, parce qu'elle nous donne aujourd'hui des œuvres, et de cette importance, qu'il nous semble nécessaire de scruter la méthode suivant laquelle elle les édifie. Or la méthode de M. Davy, dans les termes où il nous l'expose ici, pourrait, mal interprétée, prêter à un contre-sens, ou, maniée par des mains moins expertes et moins sûres, faire courir un danger qu'il nous paraît utile de signaler. On conçoit le désir de notre auteur d'assurer ses résultats en les rendant indépendants de telle ou telle hypothèse historique plus ou moins chancelante sur la filiation ou la chronologie des sociétés qu'il étudie. Ce désir légitime trouve pourtant sa limite évidente dans la nécessité, pour la sociologie, en ces matières, de demeurer génétique et de nous donner non une simple reconstruction harmonieuse des faits, mais une loi de développement réelle. A ne considérer certains systèmes sociaux que comme plus primitifs *en soi*, en quelque sorte, dans la mesure même où ils nous permettraient de comprendre des systèmes sociaux plus évolués et où eux-mêmes n'exigeraient, pour être compris, l'intervention d'aucun élément emprunté à des systèmes plus simples, on risquerait vite de retomber dans la dialectique, d'où l'on fait tant d'efforts pour s'évader, de substituer des constructions rationnelles à des genèses effectives. La méthode expérimentale ne peut pas, en sociologie génétique, demeurer indépendante tout à fait de la chronologie, comme elle peut l'être dans la physique abstraite. Il y a là, pour les sociologues, un équilibre fort délicat à maintenir entre les exigences de l'histoire, dont ils ne peuvent ni ne veulent se détacher complètement, sous peine de glisser vers une dogmatique nouvelle, et celles d'une science de lois, d'une science qui dégage les conditions générales de l'évolution historique. Dans quelle mesure M. Davy a-t-il su maintenir cet équilibre ? De plus compétents que nous le diront ; mais ce qu'on ne peut nier, c'est la conscience exacte qu'il a prise de cette double exigence et de ce double danger, et la manière élégante dont il s'est efforcé de résoudre le problème. En dépit de certaines expressions peut-être excessives de son introduction, où il a voulu surtout montrer l'indépendance de certaines conclusions générales à l'égard d'hypothèses historiques particulières douteuses ou prématurées, son œuvre même marque un attachement incontestable à la méthode historique en ce qu'elle a d'essentiel. S'il nous dit, en

effet, que l'établissement d'un rapport de filiation réel entre deux sociétés dont l'une est considérée comme plus avancée que l'autre ne fait qu'accroître la force de la preuve expérimentale sans lui être indispensable, il est bien évident qu'il l'entend simplement d'un rapport de filiation direct et complet, d'une transition continue. Une société peut être chronologiquement antérieure à une autre et de type plus avancé ; deux sociétés peuvent n'avoir entre elles aucun rapport de filiation proprement dit, et l'état social de l'une continuer, en quelque sorte, l'état social de l'autre. Mais il est bien évident aussi que si l'on qualifie l'une de primitive, par rapport à l'autre, et l'autre de société de transition, l'ordre nécessaire que l'on affirme ainsi, pour n'être pas un simple ordre logique ou idéologique, doit signifier un ordre de succession réel, une *analogie* de développement entre les deux sociétés, qu'il faut toujours ou pouvoir induire de faits connus, ou directement établir. Et voilà pourquoi M. Davy consacre tous ses efforts, en dépit du dédain apparent de son introduction, à retrouver, à l'aube des civilisations classiques, non sans doute la « figure exacte » du droit indien, ou un état préhistorique « identique » ou encore une « transition continue », mais au moins « quelques vestiges d'un *analogue* régime de transition » (4e partie du ch. IV). Voilà pourquoi encore il s'attache si longuement (3e partie du même chapitre) à réfuter la théorie de M. Boas, selon laquelle les traits de réglementation utérine que l'on trouve chez les Kwakiutl constitueraient une régression et un emprunt et à établir que l'on est fondé à « considérer toujours le régime utérin comme le plus archaïque et le passage de la filiation paternelle à la filiation utérine comme une régression incompatible avec les données actuelles de la science » (p. 273). Le passage réel, historique, de la filiation utérine à la filiation paternelle, du totémisme pur, primitif, à ce totémisme de transition, à cet individualisme féodal et commercial du régime des confréries, c'est, nous le verrons assez, toute sa thèse qui y est liée. Ainsi, ne nous y trompons pas, ce n'est pas de l'ordre historique même que la sociologie peut être indépendante, mais de telle relation singulière entre peuples ou de telle chronologie déterminée.

* * *

Quant à la thèse elle-même que cette méthode permet d'établir, qu'il nous suffise de la résumer brièvement. Nous ne pourrons d'ail-

leurs ainsi que donner une image fort incomplète du travail de M. Davy, en reconstituer la charpente, sans réussir à donner une idée de la masse des matériaux utilisés. Nous voudrions nous contenter d'indiquer l'importance des conclusions qui s'en dégagent. Pour le reste, c'est au livre même qu'il faut se reporter.

« Une loi issue de l'individu et qui lui apparaît cependant comme supérieure à lui et comme obligatoire ; un lien qu'il forge librement et qui, tout idéal qu'il finit par devenir, l'enchaîne aussi nécessairement qu'un lien matériel ; le devoir, pour qui a promis de ne pas se dédire, même devenu le plus fort ou poussé par l'intérêt, » voilà tout ce qu'implique le contrat et ce que n'ont pu connaître que des sociétés d'une civilisation fort avancée. La possibilité d'un tel lien n'a pu apparaître à des consciences primitives. Il a fallu qu'une longue évolution permît à l'individu de jouer dans la société un rôle qu'il ne jouait pas à l'origine. Ainsi le contrat n'est « pas une invention de l'individualisme juridique ». La volonté ne l'a pas inventé de toutes pièces, consciemment et intentionnellement. Les liens sociaux sont d'abord objectifs, statutaires. C'est au statut collectif que le contrat doit d'abord emprunter sa force obligatoire. Peu à peu, il s'en dégage et arrive à s'en émanciper. Mais c'est là une évolution qui ne s'achève qu'à l'époque historique, lorsque la volonté, devenue autonome, n'est plus esclave de la forme du contrat. Cette ségrégation complète de la fonction contractuelle sera l'objet d'une étude ultérieure de notre auteur, qui ne peut encore que nous faire pressentir ses conclusions. Le livre actuel ne nous mène qu'à l'aube des droits classiques, au formalisme que nous constations au début, et qu'il a pour but d'expliquer.

Dans cette genèse progressive de la fonction contractuelle, M. Davy distingue deux phases : une phase précontractuelle, où l'alliance par le sang et le mariage commencent à dessiner l'esquisse du contrat futur, et une phase plus spécifiquement contractuelle, manifestée par le *potlatch*. Ces deux phases correspondent aux deux moments de la méthode que nous avons signalés plus haut.

I. — La parenté joue un rôle considérable dans les sociétés inférieures. Elle sert de fondement non seulement à la famille, mais encore à la société politique. Elle « est le modèle et le prototype de tout lien juridique ». Elle n'implique pas seulement « l'existence des devoirs et des droits généraux de solidarité qui servent à définir le clan » : devoirs et droits de vengeance, droit au nom, obliga-

tions cultuelles, droit de participer au patrimoine familial ; elle « implique encore toute une série de devoirs beaucoup plus spéciaux qui concernent, d'une part, les relations des parents entre eux à l'intérieur du groupe et, d'autre part, leurs rapports avec les parents par alliance ». Ces devoirs se compliquent dans les sociétés où la parenté paternelle se superpose peu à peu à la parenté utérine. Or, à ces obligations réciproques et statutaires, la descendance ne permet pas seule de participer : l'alliance par le sang et le mariage peuvent créer ces liens en créant une sorte de parenté artificielle qui les suscitera. « Le contrat ne s'offre pas d'abord ni pendant bien longtemps à ceux qui veulent faire naître entre eux des devoirs et des droits. Force leur est donc, s'ils veulent faire œuvre contractuelle avant le contrat, d'employer un détour, et de se mettre artificiellement dans une des situations qui, en vertu du statut social même, engendrent des devoirs et des droits. » « Le droit, c'est une certaine qualité reconnue aux personnes en raison de l'état où elles se trouvent. Pour modifier leur droit ou le créer, il faut donc changer leur état » (p. 42-43). La situation privilégiée à cet égard, c'est la parenté; c'est donc la parenté qu'il faut engendrer [1].

Tel est le rôle d'abord de l'*alliance par le sang*, si répandue chez les peuples anciens comme chez les sauvages. M. Davy en cite de nombreux exemples tirés, pour les Anciens, d'Hérodote ou de Lucien, du livre de M. Glotz sur la solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce, ou empruntés, pour les primitifs actuels, à divers ethnographes contemporains. Il en rapproche divers rites (communion par le jus des premiers fruits, communion avec le sang d'un animal, etc.) et montre comment Robertson Smith a découvert le véritable principe de cette institution dans la nécessité de créer des obligations parentaires. Il en retrouve la trace fort reconnaissable dans le sacrifice de communion du livre XXIV de l'*Exode* par où se scelle l'alliance de Dieu et de son peuple [2]. Ce n'est que tardivement que la communion totémique, qui est à la racine de l'institution, aurait pris la valeur d'un simple symbole et que les dieux n'y joueraient plus qu'un rôle de garants [3].

1. Cf. p. 40, la critique des théories courantes qui font dériver le contrat de la composition après délit ou de la caution procédurale : elles prennent l'occasion pour l'explication et ne rendent pas compte de l'obligation même.
2. Cf. la discussion des objections et interprétations de Westermarck et de M. Loisy, p. 65 et suiv.
3. Cf. le passage à la *sponsio* romaine, p. 79.

Le *mariage*, par une voie analogue, mène au contrat. Il crée d'abord une parenté-alliance analogue à celle du *bloodcovenant*. C'est ainsi qu'on l'utilise pour fonder la paix après un meurtre : soit en lui faisant jouer le rôle d'une sorte de composition, où la femme n'est pas donnée uniquement pour sa valeur marchande, soit en réalisant simplement une alliance, comme dans le cas significatif où c'est l'offensé qui fournit sa fille. En dehors de tout délit, le mariage produit ou entretient un lien de solidarité entre groupes ou entre individus : la communion sexuelle lie comme le sang, et le lien conjugal en arrivera à se substituer au lien familial comme base de la parenté.

Mais le mariage n'est pas seulement ici un instrument de *communion*, c'est encore un instrument de *relation* juridique. Dans certains cas, on le voit rentrer dans tout un système de prestations obligatoires que se doivent les deux phratries opposées et solidaires d'une même tribu. Il devient alors « un mode normal, permanent et constitutionnel de collaboration », par lequel un groupe fournit régulièrement des épouses à un autre groupe qui, en retour, lui fournit des époux. C'est une véritable « affaire diplomatique », (*state affair*, dit Howitt, qui l'a observé dans les tribus du sud-est de l'Australie). M. Granet, de son côté, a signalé ce « système équilibré d'échanges matrimoniaux opérés en bloc » dans l'ancienne civilisation chinoise. Durkheim, enfin, a montré l'importance de cette loi d'exogamie, élément essentiel du statut social primitif. On conçoit alors l'aptitude du mariage à créer des liens que la volonté individuelle ensuite utilisera.

Ce rôle plus spécifiquement contractuel du mariage se dessine déjà dans les cas où il est utilisé comme contrat successoral. Chez les Kwakiutl, par exemple, le mariage peut être considéré comme un achat, nous dit M. Boas, « mais l'objet acheté n'est pas seulement la femme, c'est aussi le droit de faire partie de son clan à elle, droit que le mariage doit procurer aux futurs enfants du couple ». Le mari ici est non le bénéficiaire, mais le véhicule, et le véhicule nécessaire de l'hérédité. Il verse des arrhes en espèce et se libère en procréant ; le beau-père, en échange, livre sa fille, et, après la naissance de l'enfant, rembourse les arrhes. Les privilèges du clan maternel passent aux enfants, non au mari, qui ne sert qu'à assurer la transmission de l'hérédité utérine. C'est, en quelque sorte, la continuité du germe vivant déposé dans le sein maternel qui

réalise matériellement la continuité abstraite du lien contractuel, à terme, que son abstraction même rendait, à l'origine, impossible à saisir. Mais le remboursement des arrhes par le beau-père n'est exécuté souvent que longtemps après la naissance de l'enfant. Ce qui va garantir, cette fois, l'exécution de cette contreprestation, c'est son insertion dans le grand rituel religieux de la saison d'hiver. Nous voyons la promesse, instable par elle-même, « s'accrocher, pour survivre, à la périodicité des phases de la liturgie coutumière ». Le mariage implique et confond ses prestations au sein du réseau plus général de prestations juridico-économico-religieuses du *potlatch* et lie ses rites à ceux des confréries : c'est à la nécessité et à la périodicité de ces relations rituelles que l'engagement semble emprunter sa force et sa vertu. La collaboration du groupe est ici nécessaire. M. Davy le montre nettement par l'analyse de la procédure (p. 119 et suiv.). « Il y a deux groupes en présence entre lesquels le mariage va se conclure comme un contrat collectif. » Le mari n'acquiert la fille qu'avec le consentement et les fournitures de ses fidèles qu'il convoque et remercie par un *potlatch*. De son côté, le beau-père ne peut s'acquitter que par le concours de son clan, à l'intérieur duquel il rassemble tous les biens nécessaires à sa libération. M. Davy cherche à montrer, de plus, que le beau-père n'est contraint à s'exécuter que parce que le gendre provoque l'initiation de son fils, réalisant ainsi une véritable procédure de revendication.

Enfin la fonction contractuelle du mariage s'étend encore. Dans certaines sociétés nous le voyons devenir « non plus seulement un mode de transmission quasi héréditaire, mais aussi un simple mode d'acquisition des richesses et des privilèges ». Dans ces sociétés (comme à Samoa) il devient éphémère et fréquent ; un chef peut épouser une dizaine de femmes en un laps de temps très court, sans, d'ailleurs, en retenir réellement plus d'une ou deux auprès de lui. Plus il épouse, plus il est considéré ; Turner, qui décrit ces faits, nous parle de « polygamy business ». Ce mariage permet et impose l'échange, entre deux phratries, des deux espèces de biens (*tonga*, travaux féminins rassemblés par la fiancée, et *oloa*, canots, porcs, propriété étrangère de toute espèce rassemblés par le fiancé) qui caractérisent le patrimoine de chacune d'elles par rapport à l'autre.

De tous ces faits se dégage une conclusion générale : « Il faut

que la condition des personnes soit modifiée pour que celle des choses soit définie » (p. 145). « Au profit de la propriété comme au profit de l'hérédité, la fonction du contrat est assurée, avant le contrat et sans le contrat, par le mariage qui se trouve travailler à son avènement » (p. 146).

II. — L'étude du *potlatch* nous présente une préformation déjà plus nette du lien contractuel. Elle va nous permettre d'assister à l'individualisation des rapports du commerce juridique, individualisation qui est de l'essence même du contrat. Le *potlatch*, de plus, réalisera des prestations plus spécialisées. Enfin, s'il exige toujours la collaboration du groupe social tout entier, il n'impliquera pas ce changement fondamental d'état des intéressés qu'impliquent le *bloodcovenant* et le mariage [1], et au lieu d'être au service de l'hérédité et de la tradition, il introduira dans les sociétés coutumières où il fonctionne un ferment d'inégalité vraiment révolutionnaire.

Qu'est-ce donc que le *potlatch*? Ce mot, « emprunté, nous dit M. Davy, au langage chinook, correspond à notre verbe donner et à notre substantif don » (p. 162, n. 1). Il le définit « tout d'abord et dans son sens le plus apparent comme une distribution de propriété soit consécutive à un fait qui la nécessite, soit destinée à susciter une contre-partie » (p. 24). Les principaux rites de don, d'échange, de fête et d'ostentation qui accompagnent le mariage sont déjà des rites de *potlatch*. Comme l'avait déjà reconnu M. Mauss (*Année sociologique*, XI, 296-97), ce n'est pas un phénomène exclusivement économique : « il domine la vie religieuse, juridique, artistique » de ces sociétés du Nord-Ouest de l'Amérique (Tlinkit, Haïda, Kwakiutl) où on le rencontre. Sans doute son rôle économique est incontestable : il sert à payer l'aide que l'Indien, dans toutes ses entreprises, et en particulier lorsqu'il se marie, doit demander aux gens de son clan ; et comme ceux qui ont bénéficié d'un *potlatch* doivent rendre avec intérêt les dons reçus à titre de prêts seulement, il y a là toute une chaîne d'engagements et un véritable système de crédit. Mais le *potlatch* est en même temps une fête religieuse qui s'accompagne de rites d'origine cannibale et d'une communion alimentaire qui l'apparente à l'antique alliance par le sang. Il « institue une réciprocité d'obligations non seulement

1. « C'est la relation qui enchaîne sans la communion qui consubstantialise » (p. 187).

entre clans, mais aussi entre tribus, en même temps qu'il implique et renforce une solidarité intérieure au clan. » (p. 157). Son rituel accompagne tous les événements importants (mariage, prise de possession de la dignité de chef, acquisition d'un nom ou d'une danse). Un de ses caractères notables, aussi bien chez les Indiens que chez les Mélanésiens, où l'on en a relevé des traces fort nettes, est cette obligation où se trouve le clan qui reçoit de « se revancher » par des contreprestations plus somptueuses.

Pour comprendre cette institution si complexe, M. Davy l'étudie plus particulièrement et de très près chez les Indiens du Nord-Ouest de l'Amérique, sociétés de transition plus aptes, selon lui, à nous montrer les conditions sociales qui l'expliquent, et il suit dans son étude un ordre géographique du nord au sud, qui est en même temps un ordre logique, le groupe le plus septentrional, les Tlinkit, présentant l'organisation totémique et utérine la plus pure. Obligé de simplifier et peut-être de schématiser à l'excès les résultats d'une analyse si riche et si documentée, nous voudrions cependant essayer d'en dégager les conclusions essentielles.

Chez les Tlinkit, nous voyons que « l'institution à ses débuts n'a pu fonctionner que de phratrie à phratrie... Chez eux le *potlatch* apparaît comme absolument lié à la distinction constitutionnelle des phratries qui oppose l'un à l'autre les deux groupes à la fois hostiles et solidaires du Corbeau et du Loup [1]. » Pour le mariage et les prestations qu'il suppose, pour la construction des maisons, pour l'initiation des jeunes, pour les funérailles, « chaque phratrie doit son service à l'autre. Ces services sont rendus par une phratrie à l'autre à charge de revanche et immédiatement payés. Tout en étant des services rituels, ils fournissent donc un prétexte pour faire circuler la propriété d'un groupe à l'autre, et constituer, par conséquent, l'un débiteur et l'autre créancier. » Mais le principe de ces obligations réciproques reste d'ordre statutaire et religieux : il s'agit d'un témoignage mutuel de respect. « Le *potlatch* va être le grand moyen de se témoigner du respect, mais en même temps aussi de s'imposer au respect, puisque l'échange de dons ou de prestations va y introduire peu à peu une surenchère de générosité et donner au service rendu la forme du défi de pouvoir le reconnaître ». Ce caractère de surenchère et d'humiliation, qui domine

1. Des faits analogues (de collaboration de phratrie sur le terrain du culte totémique) se retrouvent dans certaines sociétés australiennes. Cf. p. 167

chez les Kwakiutl, n'est peut-être encore ici, nous dit M. Davy, « qu'une sollicitation de rendre qui n'est défi que dans la mesure où elle s'adresse publiquement à l'honneur. Ce peuple-enfant, qui n'a ni moyens juridiques ni sens interne de la promesse, cherche seulement à créer une dette. C'est toujours la loi de l'habitude naissante : trop d'effort pour peu de résultat. Ne connaissant pas le simple engagement, on va jusqu'au défi », ou tout au moins à l'émulation (p. 176). Donc instrument d'échange déjà, échange de services et de nourriture, mais échange lié toujours à tout un rituel religieux et social, tel nous apparaît le *potlatch*. Le *potlatch* tlinkit est particulièrement lié au culte des morts (voir la description de la cérémonie, p. 185) ; mais il s'associe également aux cérémonies de l'adoption, de la naissance, du mariage. « C'est donc des prestations du droit liturgique, — prestations de phratrie tendant à se spécifier en *potlatch*, — que surgissent les contrats du droit commercial proprement dit... Le commerce avec les relations d'échange et de contrat qu'il implique n'est qu'un épiphénomène greffé sur un phénomène essentiel, religieux et statutaire » (p. 189-190). M. Davy trouve la confirmation de ce fait dans une curieuse institution mélanésienne, le commerce *kula*, où l'on voit le commerce des choses nécessaires greffé seulement comme un incident sur un commerce religieux d'objets sans utilité (bracelets et colliers de coquillages) auxquels la tradition confère une grande valeur.

Ainsi le *potlatch* tlinkit nous apprend « que le contrat dérive du statut qui régit les relations de phratries, et que son caractère commercial n'est qu'un épiphénomène de son caractère rituel » (p. 193). M. Davy formule en concluant cette hypothèse que si, chez les Tlinkit, le *potlatch* garde ce caractère religieux et spécialement funéraire, c'est que l'institution est ici plus près de son origine. « Comme l'alliance sanglante, elle lie les intéressés par une communion dans laquelle les morts interviennent comme participants. » Plus tard, ils interviendront simplement comme garants, et nous verrons la relation contractuelle s'émanciper et s'étendre.

C'est ainsi que chez les Haïda et chez les Kwakiutl le *potlatch* joue un tout autre rôle que chez les Tlinkit.

Chez les Haïda, le *potlatch* conserve sa triple signification rituelle, funéraire, contractuelle. On y rencontre même, à l'occasion des funérailles, une forme de *potlatch*, le *potlatch Sitka*, qui reproduit

dans toute sa pureté le type du *potlatch* tlinkit. En l'analysant, notre auteur dégage une conclusion qu'il avait déjà tirée de l'analyse du mariage et des prestations qui l'accompagnent. C'est l'importance de l'appareil religieux dans lequel les prestations se trouvent insérées. C'est, semble-t-il, la succession périodique des moments d'un rituel immuable qui les déclenche immanquablement. L'ordre liturgique, auquel « nul ne peut même concevoir qu'on se puisse soustraire », fonde véritablement l'obligation, la nécessité des échéances. « Les prestations passent avec le reste ». Mais tandis que dans l'alliance sanglante ou dans le mariage l'obligation ne se contracte qu'à la condition d'entrer dans une véritable communion parentaire ; tandis que dans le *potlatch* tlinkit, sous sa forme primitive, l'obligation reste emprisonnée dans le moule des relations statutaires de phratries, le principe de la périodicité rituelle, au contraire, au fur et à mesure qu'il dominera l'institution tout entière, tendra à lui seul à fonder l'obligation, et nous nous rapprocherons du formalisme classique. « Solennité, publicité, périodicité des rites au milieu desquels on insère la prestation du contrat : voilà sur quoi on va tendre à fonder leur caractère obligatoire au fur et à mesure qu'on va les faire sortir du giron statutaire. Peu à peu, c'est la forme seule des prestations et non plus leur contenu qui va être déterminée par le statut. Ainsi va apparaître la liberté sans laquelle il n'y a pas de contrat possible. Les relations statutaires s'adaptent pour devenir contractuelles »(p. 211).

Une autre forme de *potlatch*, chez les Haïda, le *potlatch walgal*, utilisé pour la construction des maisons, laisse apparaître quelques-uns de ces traits nouveaux. Bien que la phratrie de la femme y joue encore un rôle, c'est aussi aux gens de son propre clan que le chef Haïda demande travaux et services. Ainsi le *potlatch* walgal « tend à fonder non plus une collaboration entre sociétés opposées mais une hiérarchie à l'intérieur d'une société... Il va commencer l'évolution qui féodalise et individualise l'institution et par là même la contractualise de plus en plus ». Le principe de la munificence tend à l'emporter, dans les prestations, sur celui de l'équivalence. Le chef Haïda « a en vue un accroissement de son prestige », il cherche « à faire reconnaître par les siens sa supériorité et leur subordination. C'est un contrat féodal. C'est un instrument de souveraineté, d'inégalité et d'enrichissement. C'est l'arme pacifique de l'individualisme naissant » (p. 205).

Chez les Kwakiutl l'évolution se développe. Le *potlatch* y devient d'abord un moyen d'acquérir un nom, et pour acquérir un nom « de poids », il faut être riche, avoir su amasser une fortune. Pour maintenir son rang et acquérir de l'influence, il faut, par une rivalité de largesses, faire des distributions de plus en plus somptueuses; les clans rivaux se défient à grand renfort de couvertures et de morceaux de cuivre précieux; qui ne peut relever le défi perd son rang et son prestige, et le cuivre se paye à un prix exorbitant. Ces rivalités s'affirment tantôt par des distributions, tantôt par des destructions considérables de richesses. Elles sont d'ailleurs réglementées et opposent constitutionnellement des clans déterminés. Ceci semble un souvenir du statut des phratries, en apparence aboli, et les cas où il est obligatoire de gagner de la considération sont d'ailleurs les mêmes que chez les Tlinkit (construction de maison, érection de poteau funéraire, initiation du fils). Là encore le *potlatch* fait partie d'un rituel périodique. Tous ces traits relient à la tradition ces *potlatchs* d'attribution de nom ou de défi dans lesquels apparaît et s'affirme cette grande nouveauté sociale : « en donnant un *potlatch* on peut se faire attribuer n'importe quel nom et, par conséquent, devenir membre de n'importe quel clan ». Le *potlatch* ainsi « tend à substituer le prestige acquis au prestige hérité et devient, *en concurrence avec l'hérédité*, le grand facteur de l'ordre social ». L'hérédité utérine elle-même, d'ailleurs, ne se transmet plus maintenant que par le mariage, c'est-à-dire par les mains du père. Et le *potlatch* étant associé au mariage, c'est le *potlatch* qui détermine le rang social des individus et des groupes, et, à la faveur des changements de statuts, bouleverse l'ordre économique. Socialement, c'est le régime du « totem à l'encan ». Juridiquement, c'est par un véritable échange contractuel de prestations qu'il se réalise.

D'une part, cette forme embryonnaire de contrat reste d'ordre public et détermine l'ordre social; d'autre part, sous le couvert de ces règles sociales, des rapports privés, un individualisme encore féodal se constituent.

On ne peut donc comprendre ces grands changements qu'en les rattachant à toute une évolution sociale. Aussi est-ce à l'étude des conditions sociales des phénomènes contractuels que M. Davy consacre ses derniers chapitres.

Ces conditions sont de deux sortes : déclin du totémisme et avè-

nement du pouvoir personnel des chefs. Elles caractérisent ce que M. Davy appelle des civilisations de transition.

Dans ces sociétés, le totémisme et les règles de la filiation subissent une transformation profonde. Comme nous l'indiquions à l'instant, le contrat y devient « concurrent de l'hérédité ». C'est dire que l'antithèse se développe entre le statut coutumier et le contrat naissant, bien qu'il y ait synthèse aussi et que le contrat n'ait pu naître qu'en empruntant la force des obligations statutaires. « La genèse du contrat suppose à la fois des conditions sociales où puissent éclore ces relations d'où il sort, et des conditions sociales qui lui permettent de les dénaturer suffisamment pour les adapter à son propre but » (p. 245) [1]. Ainsi, d'une part, vestiges du totémisme initial « correspondant aux liens de communion interne et de relation externe d'où le lien contractuel a dû sortir », et, d'autre part, effacement du totem qui devient un simple instrument de prestige social, un simple blason, tels sont les traits que nous devons trouver et que nous trouvons, en effet, dans ces sociétés de transition. Cette thèse, M. Davy l'établit en montrant avec Durkheim contre M. Boas que le totémisme individuel que l'on rencontre dans les tribus du Nord-Ouest, loin d'être primitif, dérive du totémisme collectif plus ancien, et que les traits de régime utérin que l'on rencontre chez les Kwakiutl ne sont pas une régression par emprunt fait aux tribus du Nord, mais des vestiges d'une civilisation plus ancienne, cette tribu nous présentant ainsi un régime de transition pour lequel on trouve des analogies dans l'ancienne civilisation de la Germanie, de Rome et de la Grèce (ch. IV, 2e, 3e et 4e parties) [2].

Ces transformations dans la nature du totémisme et dans le mode de filiation préparent et rendent possible un phénomène capital qui, à son tour, les accélère : la concentration et l'individualisation de la souveraineté entre les mains des chefs. Car l'individualisme,

1. Ces éléments contradictoires, note d'ailleurs M. Davy, se retrouvent dans notre contrat actuel : « N'est-il pas à la fois entente et concurrence, égalité théorique et inégalité pratique, loi sociale et convention individuelle, puisque tout en agençant librement les intérêts individuels il faut qu'il respecte les intérêts généraux ? » (p. 245).

2. Voir en particulier, sur ce dernier point, la conjecture ingénieuse, mais dont toute la force semble résider dans la systématisation qu'elle permet, par laquelle M. Davy croit pouvoir expliquer l'origine du testament romain : l'institution d'héritier, l'investiture qu'il contient serait un moyen de fortifier le principe agnatique dont l'autorité serait encore récente (p. 303 et suivantes).

essentiel au contrat, et l'inégalité de situations économiques à laquelle il aboutit ne peuvent apparaître d'abord, au sein de ces sociétés où le nom et le rang jouent un si grand rôle, que sous une forme hiérarchique et féodale. Le pouvoir se concentre dans la personne de chefs féodaux et commerciaux, les riches acquéreurs de blasons. Les premières obligations étaient sociales, statutaires. « C'est dire que la société possède seule d'abord quelque chose qui ressemble à ce que le droit appelle le pouvoir de lier. Les obligations prêtées n'ont donc pu naître que dans la mesure où les individus ont tourné à leur profit le respect que les obligations sociales inspiraient » (p. 319). Cet accaparement de la souveraineté de la société par l'individu, du prestige qui s'attache au totem, par le détenteur du totem, devenu peu à peu acquéreur commercial de blason, c'est toute l'histoire que nous présente M. Davy dans son dernier chapitre. Concentration du pouvoir, fatale dans les sociétés en évolution, développement du commerce, ambition d' « individus masculins impatients à se promouvoir à l'état de chefs à la fois de famille et de tribu », et qui, pour supprimer la concurrence de l'hérédité totémique collective, l'absorbent et la symbolisent en leur personne, tout concourt, avec l'affaiblissement du totémisme et la transformation de la filiation favorable à la lignée paternelle, à susciter ce féodalisme nouveau.

Sur la relation de ces différents facteurs, peut-être subsiste-t-il d'ailleurs quelque incertitude. Tantôt le déclin du totémisme et la transformation du système de filiation apparaissent comme des facteurs originaux, qui agissent simultanément et concurremment avec les facteurs politiques et commerciaux (p. 318, 323, 324, 327), mais ils sont eux-mêmes alors plutôt constatés qu'expliqués. Tantôt il semble que l'ambition des chefs, facilitée en un sens par la concentration du pouvoir qui résulte en partie de la transformation du totémisme, ait travaillé aussi à le saper, en même temps que l'extension des besoins économiques. Avec le monopole du pouvoir magique, le monopole de la nourriture, l'accumulation des richesses sont, nous dit-on, les causes de l'individualisation du pouvoir dans la personne du suzerain féodal, de l'appropriation personnelle qu'il fait du pouvoir totémique (339, 345). On se demande aussi si les mêmes causes n'expliquent pas le recul de la filiation utérine, laquelle, nous l'avons vu, dans le régime de transition, ne peut plus être transmise que par les mains du mari. Dans le para-

graphe où il nous propose son interprétation personnelle sur le passage de la filiation utérine à la filiation paternelle, M. Davy fait remarquer que le double caractère du grand-père paternel, qui, vu la règle de l'exogamie, est en même temps grand-oncle utérin, a permis à la tendance favorable à la lignée paternelle de se manifester. Mais d'où vient cette tendance même, si on ne l'explique par les facteurs de force (politique et économique) qui militent en faveur de l'élément masculin ?

M. Davy, en tout cas, ne le dit pas expressément, et le déclin du totémisme, la transformation de la filiation utérine, semblent plutôt posés comme des facteurs distincts. Auraient-ils alors leur cause propre dans une transformation des croyances? M. Davy ne semble guère favorable à ce genre d'explication[1]. Qui prévaut, en somme, de l'action des croyances ou de celle des facteurs économiques et sociaux? Peut-être la solution de M. Davy est-elle au fond qu'il ne convient pas de poser la question, qu'elle nous est suggérée par le traditionnel et trop simpliste schéma présenté, d'une part, par l'idéalisme, d'autre part, par le matérialisme historique? C'est le pouvoir magique ou religieux du chef qui en fait un pourvoyeur de nourriture pour le clan. C'est par des moyens rituels que s'acquiert ce pouvoir : acquisition de totems et de blasons, statutaire d'abord, commerciale ensuite, mais toujours rituelle. Si les institutions ne se maintiennent que soutenues par des forces, les forces nouvelles ne se font jour qu'en s'auréolant de croyances. Voilà qui rejoint bien ce réalisme idéaliste que M. Davy nous présentera ailleurs.

Concluons donc simplement sur ce point avec lui que tous ces facteurs convergent et se renforcent. Le tableau qu'il nous présente des « sociétés de transition » n'en est pas changé. Des chefs apparaissent, doués d'une autorité féodale, individuelle et masculine, et « qui peuvent dire : le clan, c'est moi ». Institutions, besoins, croyances, passions même, tout poussait au même point.

A cette féodalisation de la société, M. Davy découvre un milieu particulièrement favorable dans ces « sociétés secrètes » ou mieux

1. Cf. p. 324, où il écarte, au moins à demi, comme « bien générale », l'explication de Durkheim relative à l'individualisation du totem par suite du rejet des vieilles croyances par des esprits plus cultivés ; — et, p. 329, où il trouve bien « dialectique » son argumentation tendant à prouver que l'idée d'âme individuelle est aussi ancienne que l'idée du *mana* collectif.

dans ces « confréries » (car elles ne furent secrètes que lors de leur déclin) en lesquelles s'organisent nos civilisations de transition pendant la période sacrée de l'hiver, et qu'il trouve ainsi moyen d'expliquer. Plusieurs traits (les noms, les insignes, la division en deux groupes hostiles et solidaires rappelant l'opposition des phratries) les apparentent au clan dont elles semblent une simple déformation, adaptée au milieu social nouveau. On y distingue une véritable hiérarchie d'individus, suivant leur degré d'initiation, leur possession par l'esprit qu'ils incarnent. Le droit à l'initiation s'hérite ou s'achète, mais, même hérité, il ne devient effectif que s'il est consacré par une initiation individuelle, laquelle comporte toujours une série de *potlatch*. Ainsi, dans ces confréries, la richesse se consacre d'un prestige traditionnel et la noblesse vacillante vient se faire reconsacrer par l'appoint d'un expédient contractuel. Par là se continue et s'achève l'individualisation et la masculinisation du pouvoir. « Le personnage que cette consécration va auréoler du prestige nécessaire va pouvoir s'arroger définitivement ce pouvoir d'obliger qui était primitivement le monopole du statut du groupe. » Mais s'il incarne et s'approprie la force du statut, il doit en respecter les formes et les rites. Si la relation contractuelle s'est allégée en s'individualisant, elle reste serve du formalisme. Pourtant, peu à peu des habitudes d'esprit naîtront, caractéristiques du contrat. Des obligations vassalitiques vont relier les clients au chef et le chef aux clients. Au système des obligations réciproques entre les groupes hostiles se mêlent des obligations en partie individuelles, nées des fautes faites dans l'accomplissement des rites. Sanctionnées sans doute pénalement et statutairement, elles donnent pourtant aux individus « l'habitude de se trouver obligés par un fait qui leur est personnellement imputable ». Enfin « l'échange obligatoire et à terme devient un fait normal », les dettes de prestations se multiplient à l'infini. « Ainsi, comme conséquence de la liturgie et soutenue par elle, la pratique du contrat de prêt se généralise. » Ainsi s'ébauche « une mentalité contractuelle qui deviendra plus forte pour rendre l'engagement valable que toutes les forces extérieures du statut et du rite qui ont dû commencer par lui prêter leur tutelle ». Cette intériorisation, dans la conscience, du lien contractuel, qui apparaîtra à mesure que l'individualisation, de féodale, deviendra plus égalitaire et que le formalisme disparaîtra, ce sera la naissance même du contrat véritable, sa libération définitive du

statut, et c'est une histoire que M. Davy nous promet de suivre dans un prochain volume.

Il n'a voulu nous montrer, dans ce premier livre, que le détournement de l'autorité sociale à son profit qu'a dû réaliser l'individu pour s'acquérir non seulement le pouvoir, la souveraineté politique, mais encore l'autonomie individuelle privée, pour devenir sujet de droit. Arrêtant l'histoire de cette évolution à l'aube du formalisme antique, il n'a pas cru devoir en tirer encore toutes les conclusions qu'elle comporte. Deux seulement de ces conclusions lui paraissent nettement établies par tout ce qui précède. L'une est dégagée dans l'*Introduction*, parce qu'elle situe la thèse de l'auteur parmi toutes celles qui ont été soutenues relativement à l'origine du contrat, l'autre à la fin du volume, parce qu'elle porte sur le fond même de la question et annonce des développements futurs.

La première est que, si l'origine du contrat est statutaire, s'il relève du droit public, il ne faut pas l'entendre au sens de ces théories qui font dériver le contrat « ou du traité de paix qui suit la guerre proprement dite ou du traité de composition qui met fin à cette autre guerre qu'est la vengeance du délit » (p. 4). Ces théories sont plus ou moins inconsciemment influencées par l'antique conception de Hobbes : *homo homini lupus*, et ne voient à l'origine des sociétés que brigandages et violences. L'hostilité qu'il faut considérer est « une hostilité réglementée, un antagonisme constitutionnel des groupes normalement réglé par le statut primitif » (p. 5). C'est de l'antagonisme organisé des phratries, c'est du droit familial, lié lui-même à l'organisation des clans, qu'il faut faire dériver le contrat.

La seconde conclusion, c'est que « le contrat n'est pas une invention de l'individualisme juridique, c'est une institution objective ». Il n'apparaît nullement dans l'histoire, sous la figure artificielle d'une œuvre libre de volonté. Né du statut, il a dû lui emprunter sa force obligatoire. « S'il a travaillé à s'en émanciper, il est à présumer déjà que ce n'est pas sans raison qu'il a eu tant de mal à conquérir sa nature propre » et qu'il est « resté soumis, pendant tout le cours de son histoire, à la tutelle de la loi ». « Peut-être n'y a-t-il entre la souveraineté individuelle du contrat et la souveraineté collective de la loi qu'une différence de degré et d'application, et faut-il cesser enfin de les dresser l'une en face de l'autre, comme si l'une était destinée à triompher de l'autre? » (p. 374).

Mais si l'individualisme n'est, comme M. Davy le dit ailleurs (p. 319), au moins sous ses formes outrées, que « la puberté du droit », on devine par tout ce qui précède qu'il n'est pas enclin à le sacrifier entièrement. C'est de l'individualisation du rapport juridique qu'est né le contrat. La volonté individuelle lui paraît bien « rester, malgré les excès commis en son nom, l'âme indispensable du contrat et du droit ». C'est à une revision, non à une négation de la théorie classique qu'il prétend nous inviter (p. 11, p. 317 et suiv.). La souveraineté du droit public comme l'autonomie individuelle du droit privé sont pour lui des valeurs morales empiriques qui se sont peu à peu constituées dans la société et restent soumises, comme toute réalité empirique, à la loi de relativité et d'adaptation.

*
* *

Par une œuvre aussi riche, mais dont nous n'avons pu présenter que le squelette [1], la sociologie affirme sa méthode et sa portée. La méthode de M. Davy est incontestablement une reconstruction intelligible de l'histoire des institutions, mais une reconstruction qui doit rester expérimentale et fondée sur des faits [2]. D'où ces exigences opposées que nous signalions au début et la synthèse délicate qu'elles appellent. Cette synthèse est-elle ici ce qu'elle devrait être? La part du raisonnement, de l'hypothèse, y est-elle trop considérable? Est-il vraiment établi, par exemple, que des traits de régime utérin ne peuvent être empruntés à une société voisine? On a l'impression d'une grande incertitude en ces matières, et la discussion consiste bien souvent à faire ressortir les incohérences et les variations de la théorie opposée. Si la théorie qu'on nous propose est incontestablement plus cohérente, si elle relie mieux les faits en

1. Nous avons dû éliminer toute la série des problèmes secondaires que soulève la longue démonstration de M. Davy. Mais ce n'est pas seulement le sociologue et l'ethnographe, sur le totémisme et ses variétés, sur le mariage et l'hérédité, c'est encore l'historien du droit et le juriste qui, sur le droit germanique, le droit romain, le droit grec, et même sur des problèmes actuels (droit personnel et droit réel, le contrat et la loi, la personnalité morale) trouveront dans le livre de M. Davy une matière abondante en vues neuves et en suggestions pénétrantes.

2. Peut-être s'éloigne-t-elle ainsi du type comtiste de la « Physique sociale » ou de la Physique en général, qui dégagerait simplement de l'expérience des rapports constants de coexistence ou de succession (*légalité* de M. Meyerson), mais c'est pour se rapprocher de la méthode réellement suivie par les sciences physiques et généralement reconnue aujourd'hui, laquelle vise, au moyen des théories, à une reconstruction intelligible du réel.

les rendant plus intelligibles, que peut-on demander de plus? La sociologie reste serve d'une histoire bien trouble, comment éliminerait-elle la conjecture? Sur beaucoup de points, d'ailleurs, M. Davy ne nous présente-t-il pas lui-même ses conclusions comme des « postulats hautement vraisemblables » (p. 297, sur le droit germanique); de même l'hypothèse d'un régime utérin très ancien chez les Grecs et les Romains est donnée comme une « hypothèse expliquant admirablement » (p. 310) le caractère contractuel du testament romain ou l'épiclérat spartiate. Il est visible que nous sommes ici et que nous ne pouvons être qu'en présence d'interprétations. M. Davy a voulu fortifier sa thèse en multipliant les analogies; peut-être l'a-t-il ainsi chargée d'une multitude de problèmes secondaires dont la solution paraît encore bien prématurée. On se prend parfois à regretter, sans vouloir bannir la systématisation nécessaire, qu'il n'ait pas circonscrit plus nettement les faits bien établis. Il a montré fortement, croyons-nous, le rôle du droit familial, de la parenté, des relations de phratries, dans la formation du lien contractuel; il a mis en lumière le rôle considérable de ce *potlatch*, dont quelques-uns déjà, principalement M. Mauss, avaient soupçonné l'importance. En décrivant cette « sorte de coup d'état à la fois politique et juridique » (p. 372) par où le chef féodal des sociétés à *potlatch* fait naître d'un seul coup la souveraineté du droit public et l'autonomie individuelle du droit privé, grâce à la confiscation qu'il réalise à son profit de l'autorité sociale, il a apporté, en même temps qu'une modification importante, une précision nouvelle à la loi de Summer Maine sur le passage du statut au contrat. Le contrat n'a pu naître, comme toute habitude nouvelle, qu'en mettant d'abord en mouvement des forces disproportionnées à l'effet auquel plus tard il devait apprendre à limiter son effort. Il suffit de formuler ces résultats pour en faire saisir toute l'importance. La thèse de M. Davy est-elle maintenant trop exclusive : est-ce là *la seule voie* par où le contrat ait pu naître ? Ne reste-t-il rien des autres théories proposées, et qu'il nous semble (p. 4, 40) éliminer bien rapidement? Si le rituel et la liturgie lient dans le *potlatch*, n'ont-ils pu lier dans d'autres institutions? Aux sociologues de répondre à ces questions que nous ne pouvons que soulever.

Pour nous, notre but est ailleurs. C'est le rapprochement des deux ouvrages de M. Davy, dont nous avons fait l'objet de cette

étude, qui le définit. Dans la « *Foi Jurée* », il reste incontestable que la sociologie est sur son terrain propre : rendre intelligible la genèse des institutions, faire comprendre comment est devenu possible ce qui primitivement ne l'était pas et était même inconcevable : la force obligatoire d'un idéal librement forgé par l'individu lui-même. En même temps, elle éclaire le présent ; les rapports étroits du droit public et du droit privé, du droit objectif et du droit subjectif apparaissent en pleine lumière : il n'y a plus opposition radicale, mais solidarité et même pénétration intime. La suite de l'évolution, que doit nous présenter M. Davy, le manifestera sans doute avec plus de force encore, parce que le problème du contrat continuera d'y être traité, non par les moyens de « l'analyse dialectique » (p. 373), mais suivant les méthodes d'une analyse historique et d'une synthèse sociologique réelles. L'obligation, la personnalité y sont considérées comme des réalités, mais comme des réalités sociales, c'est-à-dire morales, comme des faits, mais des faits qui sont en même temps des croyances, des idéaux, des valeurs, reconnus et proclamés par la conscience collective (cf. p. 321). Par là encore la sociologie même génétique nous aide à saisir et à comprendre un élément permanent et toujours actuel de la vie juridique, le caractère de réalité idéale du droit. C'est l'affirmation de ce caractère, si fortement mis en lumière par Durkheim, qui fait l'unité profonde des deux ouvrages de M. Davy, que nous rassemblons dans cette étude, et lui permet de prendre position sur les problèmes les plus débattus du droit contemporain.

Mais ici nous rencontrons une difficulté nouvelle. La sociologie, sur ce nouveau terrain, ne va-t-elle pas se heurter à des limites fatales ? Est-elle véritablement apte à résoudre les problèmes du droit vivant ? Sans méconnaître les lumières qu'elle y peut apporter, et sans vouloir nullement la borner *a priori* à l'étude des civilisations disparues, ce contre quoi elle s'insurgerait à bon droit, ayant fait ses preuves, ne peut-on soutenir que les problèmes proprement juridiques, même les plus généraux, se meuvent sur un autre champ et requièrent d'autres méthodes ? Nous ne parlons pas, bien entendu, des problèmes spécifiquement techniques, de ceux qu'ont à résoudre les praticiens, et pour lesquels la question ne se pose pas[1]. Nous parlons des problèmes fondamentaux, de ceux qui

1. Réserve faite, il va de soi, de l'appoint nécessaire que la sociologie apporte

touchent l'existence et la reconnaissance même du droit, la valeur de notions comme celles de droit subjectif, de personnalité juridique, etc. Or il y a un fait bien curieux et que mettent en lumière les efforts même tentés par M. Davy, dans son livre sur *le Droit, l'Idéalisme et l'Expérience*, pour amener les juristes à se placer au point de vue de la sociologie, c'est leur résistance. N'y aurait-il là, de leur part, qu'incompréhension et préjugés ? ou ne défendent-ils pas une autonomie essentielle? Pour traiter ce débat à fond, et avec toutes les pièces en mains, il serait préférable, sans doute, d'attendre la publication du livre où M. Davy doit suivre l'évolution du contrat jusqu'à rejoindre le droit moderne. Il nous semble pourtant que le litige ouvert nous offre déjà des indications utiles. Nous voudrions essayer de les présenter.

(*A suivre.*) GEORGES AILLET.

même à des problèmes spéciaux, comme celui de l'interprétation de la loi et du droit positif (cf. à cet égard les ouvrages de Saleilles et de Gény).

QUESTIONS PRATIQUES

DU PRINCIPE DES NATIONALITÉS ET D'UNE THÉORIE GÉNÉRALE DU DROIT ENTRE PEUPLES

La *Revue de Métaphysique et de Morale* a dernièrement publié un article par lequel M. Cantecor a pris soin de résumer et critiquer mon étude récente *Le Principe des Nationalités et les Guerres*[1]. Comme M. Cantecor adresse aux thèses mêmes que j'ai exposées de très sérieux reproches, je voudrais dire pourquoi, jusqu'à preuve contraire, je ne tiens pas pour justifiées les critiques de l'honorable professeur. Chemin faisant je pourrai préciser quelques points laissés par moi un peu dans l'ombre.

Sur le premier point de mon étude, qui est la théorie des nationalités proprement dite, M. Cantecor — j'ai plaisir à le constater — adopte, à peu de chose près, les lignes générales de la théorie que j'ai développée. J'ai d'autant plus de raison d'en être heureux que son opposition aurait, la première, rompu l'adhésion qu'ont donnée jusqu'ici à la théorie des nationalités telle que j'ai essayé de la construire les personnes qui ont bien voulu lui consacrer un compte rendu critique. Ce n'est pas à dire toutefois que M. Cantecor, dans l'examen très fouillé qu'il fait de cette doctrine, n'exprime des réserves et même ne laisse percer quelque inquiétude : « Nous soupçonnons que plus d'une [des raisons qui conduisent M. Lavergne à cette doctrine] ne serait pas de notre goût », dit-il avec raison

1. G. Cantecor : Le principe des nationalités et les guerres, par Bernard Lavergne. *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril-juin 1922, p. 225-242.

p. 228. Effectivement, je ne suis pas d'accord avec lui sur la distinction qu'il introduit entre la question d'opportunité et la question du droit des peuples à se gouverner eux-mêmes.

A mon sens il n'y a jamais pour un groupe humain de droit à se gouverner lui-même quand il n'y a pas en même temps une certaine opportunité à le faire. Ce droit des peuples que je considère comme évident par lui-même, n'est ni individuel, ni inconditionné ; il n'existe jamais chez tel ou tel homme considéré isolément. Le droit d'un citoyen qui veut changer de nationalité se borne à pouvoir émigrer et demander alors la nationalité qu'il souhaite d'acquérir. Le principe des nationalités est un droit collectif qui ne peut être invoqué que par un groupe humain, et ceci non pas de plein droit, en toutes circonstances, mais seulement si des conditions les unes morales, les autres matérielles sont réalisées (désir d'autonomie de la population, formation historique distincte, capacité gouvernementale, possession d'une population, d'une richesse économique et d'un territoire convenables, enfin suffisante culture scientifique).

La réalisation de ces conditions est indispensable non seulement à l'exercice mais à la naissance même du droit. En effet, le droit n'existe jamais en lui-même ; il n'est pas un attribut attaché indissolublement à une qualité ou un caractère général : les hommes naissent libres en droit, mais leur liberté n'est pas inconditionnée, inséparable de l'idée d'homme ; ainsi les hommes qui commettent des délits sont emprisonnés et méritent de l'être. Le droit existe seulement en fonction de tout un ensemble de circonstances ; celles-ci sont, en l'espèce, les conditions ci-dessus posées par la théorie des nationalités. Pour reprendre les expressions de M. Cantecor, je suis entièrement d'avis que le droit tient non « au caractère général et constant de la nature humaine », mais « aux qualités individuelles et variables des personnes ou des situations » (p. 229). Il « doit être mérité, conquis. Ce mérite peut faire défaut à quelques-uns ou à beaucoup ».

De même qu'un groupe d'habitants d'une commune n'a pas de plein droit la faculté de réclamer le sectionnement de la commune et l'érection d'une commune nouvelle au détriment de l'ancienne, un groupe humain n'a pas *a priori* le droit de se gouverner lui-même. La grande différence qui sépare nos conceptions modernes de celles de nos pères est que nous avons partout introduit la

notion de relativité. Nul concept plus que le principe des nationalités n'a besoin de ce correctif essentiel[1].

« Cette incertitude sur les principes (que M. Cantecor estime avoir relevée) n'a pas — écrit ce dernier — empêché M. Lavergne de nous donner, en son deuxième essai, une très remarquable théorie de la colonisation, dont tour à tour il justifie le principe et détermine les conditions » (p. 230).

L'approbation que M. Cantecor veut bien donner à cette partie de mon livre me dispense du soin de la défendre. Mais il en va bien autrement du troisième et dernier chapitre de mon étude où j'ai essayé de préciser les différents concepts que nous pouvons nous faire de la Société des Nations. Non seulement M. Cantecor n'est disposé à en « adopter ni les conclusions ni les considérants », mais il ne voit guère dans ma théorie de la Société des Nations que flottements et contradictions. Il écrit, en effet, comme conclusion à son article (p. 242) :

« C'est là, précisément, le défaut général de ce petit livre, si abondant, au moins en ses deux premières parties, en vues justes et pratiques : les idées directrices en sont vraiment trop flottantes. Pressé d'en venir aux faits et à l'action, M. Lavergne ne semble pas avoir pris le temps de méditer assez longuement sur les principes. Plutôt que sur des théories, il se règle en ses décisions sur un instinct naturel d'équité et de prudence. Mais les confusions ou les contradictions où M. Lavergne s'embarrasse ne montrent que trop clairement combien il est dangereux, quand on entreprend de résoudre des problèmes juridiques, de vouloir faire l'économie d'une théorie générale du droit. »

M. Cantecor critique à la fois la méthode dont je me suis servi et, en outre, la théorie que j'ai exposée quant à l'origine ou la source du droit entre peuples et aussi quant à l'autorité appelée à le formuler.

Et, tout d'abord, la méthode à laquelle j'ai eu recours. En philosophe rompu aux méthodes déductives, M. Cantecor aurait souhaité que je commence par construire — après mille auteurs déjà — en

1. Ajoutons que nous n'avons ni écrit ni pensé qu'un état est en droit d'empêcher l'affranchissement d'une population étrangère « pour s'assurer à lui même des ressources économiques indispensables » (p. 228). Si une semblable raison pouvait être invoquée par un état, toutes annexions ou oppressions de populations étrangères seraient légitimées.

tête de mon ouvrage une théorie du droit en général, du Droit avec une majuscule, et que je fasse découler du dogme ainsi arrêté une série de conséquences doctrinales quant à la compétence et à la forme de la Société des Nations. Cependant, ne prétendant pas projeter sur le problème philosophique de l'origine ou de la source du droit des lumières bien nouvelles, j'ai pensé que j'avais tout à perdre et rien à gagner à rejeter au second plan l'étude des faits pour me vouer d'emblée à l'analyse abstraite du droit.

Il m'apparaît même que la méthode de découverte en usage dans toutes les sciences modernes, y compris peut-être même la mathémathique, est d'observer d'abord les faits, de faire des inductions, et, seulement après, de déduire de façon à confronter les résultats du raisonnement avec les enseignements de la réalité. Aussi me suis-je efforcé de m'élever du particulier au général; j'ai, en effet, recherché quelles formes historiques — Alliances politiques ou Alliances judiciaires — les groupements entre peuples ont déjà revêtues et quelles formes prochaines ou lointaines — Ligue fédérale ou Sur-État — ces groupements pourront constituer. De ces faits historiques, de ces prévisions particulières, je me suis efforcé de m'élever peu à peu jusqu'aux problèmes et aux principes les plus généraux. Suivant cette marche, j'ai évité, le plus que j'ai pu, de me traîner dans les ornières; j'aurais, au contraire, couru grand risque de m'y embourber si j'avais mis comme préface à mon étude de la Société des Nations une « théorie générale du droit ». Jusqu'à preuve du contraire je persisterai à croire que la théorie, pour cadrer avec les faits, doit les suivre et non les précéder. Je n'imagine pas non plus que les délégués des États à l'Assemblée de Genève s'embarrassent beaucoup de l'origine du droit quand ils émettent un vote et j'ai grand soupçon que c'est leur insouciance par rapport à cette théorie philosophique qui leur permettra de constituer progressivement une force politique internationale de jour en jour plus efficace et plus bienfaisante. N'avoir pas mis pour frontispice à mon étude une théorie générale du droit me semble donc avoir été une économie et un gain et non une erreur de méthode.

Cependant M. Cantecor ne s'en tient pas à cette critique. Il me reproche d'avoir, chemin faisant, présenté deux théories contradictoires de l'origine ou de la source du droit en général. Ce reproche est d'autant plus surprenant qu'il a lui-même assez exactement

résumé ma conception du droit (p. 237) et ajouté : Tout ceci est « une conclusion assez logique, une fois les principes admis ». Néanmoins, à son avis, je ne parviens pas à choisir entre deux doctrines contradictoires, celle du droit conventionnel et celle du droit naturel.

Tout en ayant évité avec soin d'envisager le problème du droit des peuples sous l'angle de ces deux notions très classiques, il est clair qu'à choisir entre ces deux doctrines, à mon sens beaucoup trop étroites, je me rallie en principe à la théorie du droit naturel. Je m'en explique ouvertement : « Le droit conventionnel ou légal réalise-t-il ce que nous convenons d'appeler l'équité? Rarement. Souvent, en effet, l'un des deux contractants se laisse plus ou moins duper. Il est fréquent aussi que la majorité du corps politique qui fixe la loi opprime, jusqu'à un certain degré, la minorité. Justice et droit ne sont pas synonymes ». (*Principe des Nationalités*, p. 158.) Je m'applique ainsi à distinguer l'équité, d'une part, la loi ou le traité, de l'autre. La contradiction que M. Cantecor pense avoir observée vient, sauf erreur, de l'énoncé, à mon avis, beaucoup trop limité de la théorie du droit naturel et du désir qu'a eu M. Cantecor de jauger ma théorie à la mesure de ce vieux mètre qu'est la doctrine du droit naturel.

Le droit, au lieu d'être une faculté absolue, irréductiblement attachée à une qualité ou situation physique individuelle, est, à mon sens, toujours conditionné et relatif, résultant seulement d'une comparaison entre deux ou plusieurs qualités ou situations, soit individuelles, soit collectives. Envisageons ici le droit dans ses rapports avec la répartition des richesses naturelles entre les peuples.

Comme les besoins humains sont illimités, alors que les moyens matériels de les satisfaire demeurent toujours limités et que, d'autre part, les capacités productives des peuples — application au travail, intelligence, technique industrielle — sont très diverses, les richesses naturelles devront être réparties entre les peuples en tenant compte de ces deux facteurs : besoins ressentis, capacités productives. A besoins égaux (le besoin se mesurant à peu près sur le chiffre de la population), un peuple travailleur aura droit à plus de richesses naturelles qu'un peuple paresseux ou ignorant qui ne saurait tirer de celles-ci qu'un parti fort médiocre. Le seul fait pour un peuple de s'être établi sur un territoire très vaste, surtout si la population en question est peu appliquée au travail, mal

instruite et peu dense, ne lui procure pas le droit d'y vivre seul. On le voit : il n'y a pas de droit en soi, mais seulement des droits en relation avec tout un ensemble de situations. Capacités de production ou facultés de travail, relatives et diverses d'un peuple à l'autre, d'une part ; capacités de consommation ou besoins relatifs et divers, d'autre part : voilà les deux forces naturelles ou organiques qui créent et conditionnent le droit. Toujours il les faudra envisager par comparaison les unes avec les autres telles qu'elles se rencontrent entre peuples concurrents. Ces forces organiques, ce droit naturel préexistent à la loi, à la convention écrite. Le droit conventionnel ne se confond donc pas d'habitude avec l'équité, encore qu'il le devrait faire toujours.

A l'intérieur de la nation non moins que dans l'ordre international, l'opposition de l'équité et du droit se retrouvent avec la même force. Le droit entre individus — comme entre peuples — consiste à tenir ce qu'on a promis et, d'autre part, à pouvoir jouir en paix de ce qu'on a acquis — quels que soient les mérites présents et passés que vous avez eus à cette acquisition. Le droit revient donc pour chacun à recevoir ce que le contrat ou la loi lui a garanti.

L'équité, au contraire, consiste pour chacun à avoir en proportion de ses besoins et de son travail et non au delà. Comme leur contenu, les sources du droit et de l'équité sont diverses. Le droit résulte du contrat ou de la loi, en un mot de la convention. L'équité, elle, est toujours antérieure à la convention. En un mot, le droit est une règle écrite ; l'équité est une mesure idéale qui a son fondement dans la nature des choses. Prenons un exemple : le droit revient à laisser leur fortune aux multimillionnaires. L'équité sociale reviendrait à leur en retirer une partie, — ce que traduit le sentiment populaire quand il affirme que certains ont trop et les autres, pas assez. L'impôt est le meilleur moyen par lequel un peu d'équité se trouve introduite dans la nation, puisqu'il s'efforce de prendre proportionnellement plus aux riches qu'aux pauvres. Une longue habitude verbale nous a conduit à assimiler presque « droit » et « équité » ; mais, en réalité, ces deux notions non seulement sont distinctes, mais conduisent presque toujours à des solutions en violent désaccord.

Certes, une semblable conception du droit est moins tranchante, moins absolue que celle du droit inné, préétabli, qui est une des

acceptions les plus étroites de la doctrine du droit naturel; mais, si elle est d'une application concrète malaisée, elle a du moins le mérite de reposer sur des assises solides, sur des bases économiques et concrètes ; nous sortons par là des métaphysiques transcendantes. Et cette conception du droit, pour avoir son fondement dans l'économie politique, ne m'en paraît que meilleure. D'ailleurs, je ne perçois pas pourquoi, parce qu'elle est « réaliste », elle serait, si les mots ont un sens normal, en opposition avec une théorie raisonnablement élargie du droit « naturel ». Il apparaît, au contraire, que « réaliste » et « naturel » sont deux termes qui s'appellent.

Voilà donc définies les deux forces naturelles qui doivent présider en chaque cas à la formation du droit. La loi, le traité, ne sont justes que s'ils tiennent un compte exact de ces deux facteurs organiques. A choisir entre les deux théories opposées, je donne ainsi la préférence à la théorie du droit naturel, mais je laisse à d'autres le soin de décider, s'ils veulent, dans quelle mesure je m'écarte de l'acception traditionnelle où cette doctrine séculaire a fini par se concrétiser.

Non seulement je ne crois à aucun degré à l'existence d'un droit inné et invariable, mais je n'adhère pas à l'idée de M. Cantecor que le droit naturel a besoin d'être formulé par une autorité extérieure aux parties en conflit, — c'est là mon troisième désaccord fondamental. — « M. Lavergne, écrit M. Cantecor, évite soigneusement de superposer aux divers peuples une puissance vraiment distincte qui jugerait entre eux avec autorité et appuierait ses jugements sur des forces indépendantes, en leur mise en œuvre, de la volonté des États subordonnés » (p. 236). « Il n'y a pas nécessité — du moins nécessité de fait — que, dans l'ordre international, ce soit le conflit direct des intérêts rivaux qui soit appelé à constituer automatiquement le droit. On peut très bien concevoir qu'il soit décrété par une autorité indépendante, à quelques égards, des États particuliers » (p. 238). Non seulement je n'ai jamais eu pareille pensée que M. Cantecor, mais je demeure stupéfait de cette conception et serais reconnaissant qu'on m'indique qui, en dehors d'un Roi de droit divin ou de Dieu lui-même, pourrait être cette « autorité extérieure aux intérêts à limiter et concilier » qui serait « appelée à formuler le droit » (p. 238). Hors du droit divin et des doctrines théocratiques, je ne démêle pas bien le sens de ces phrases. Que les droits entre peuples ne puissent être formulés que par les États en conflit, soit,

selon le moyen ancien, par leurs diplomates assemblés en Congrès, soit par la méthode, encore à venir, d'un Parlement international, voilà qui me paraît la certitude même.

Ce sont forcément les intéressés en conflit qui déterminent le droit entre nations, car ce n'est qu'en imagination qu'il existe des peuples absolument neutres dans un conflit, toute décision ayant d'infinies répercussions. Mais ce fait que les intéressés en conflit fixent eux-mêmes le droit conventionnel, signent traités et accords, ne signifie en rien qu'il n'y a pas une justice, disons un droit naturel antérieurs au traité dans l'ordre international, à la loi dans l'ordre national. Ajoutons enfin que, définissant les forces naturelles qui engendrent le droit comme étant des capacités économiques, je n'ai nullement donné à penser que j'entendais par force la force militaire ; on ne pourrait le prétendre que par un abus de synonymie ou même un jeu de mots [1].

Ainsi se résolvent assez aisément, ce me semble, les contradictions que M. Cantecor croit avoir relevé en mon livre. Nombre de lecteurs pourront répudier la conception du droit que j'ai essayé d'exposer, mais il m'apparaît que, pour l'écarter, on devra user d'un autre argument que celui d'y découvrir des flottements et confusions. Ai-je besoin de dire qu'en dépit de toutes divergences de points de vue entre M. Cantecor et moi, je lui demeure reconnaissant d'avoir spontanément pris soin d'analyser et disséquer mon étude, même de l'avoir, par endroits, approuvée. J'imagine, en effet, que M. Cantecor n'aurait pas jugé cet essai digne de critiques s'il ne le croyait également digne d'être lu.

BERNARD LAVERGNE.

1. D'avoir dit, page 180, qu'un Parlement international doit comprendre « un nombre de délégués proportionnel aux forces réelles de chaque pays — forces économiques, financières, éventuellement militaires », ne suffit pas à prétendre que j'assimile force économique et force militaire. On peut, à la rigueur, tenir compte des forces militaires des peuples dans la répartition des sièges au Parlement international ; cela ne signifie nullement que le droit a sa source dans la force des armes.

L'Éditeur-gérant : MAX LECLERC.

St-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

SUPPLÉMENT DE LA REVUE DE MÉTAPHYSIQUE ET DE MORALE

Ce supplément ne doit pas être détaché pour la reliure.

(N° DE JANVIER-MARS 1923)

LIVRES NOUVEAUX

Essai philosophique sur les probabilités, par PIERRE-SIMON LAPLACE, avec une notice biographique par Maurice Solovine; 2 vol. in-16, de XI-101 et 108 p., Paris, Gauthier-Villars, 1921. — Les bons ouvrages en français sur le calcul des probabilités sont peu nombreux. En rééditant dans la collection des « Maîtres de la pensée scientifique » le célèbre mémoire de Laplace, M. Maurice Solovine comble une lacune.

Ce mémoire a pour origine une leçon donnée en 1795 aux écoles normales. Le génie de Laplace s'y montre dans toute son étendue et toute sa profondeur. Le déterminisme universel est pris comme postulat fondamental; la certitude considérée comme limite idéale vers laquelle tend l'esprit humain dans toutes les branches de la connaissance. De là une hiérarchie des sciences basée sur le coefficient de probabilité dont sont affectées leurs propositions respectives.

La notion de probabilité est liée à celle d'événement fortuit, et le fortuit, notion purement subjective, est relatif à notre ignorance. « La courbe décrite par une simple molécule d'air ou de vapeur est réglée d'une manière aussi certaine que les orbites planétaires : il n'y a de différence entre elles que celle qu'y met notre ignorance » (p. 5).

Le point de vue de Laplace est difficilement contestable; il s'impose en quelque sorte en vertu de notre structure mentale. Mais nous savons aujourd'hui que la « courbe » dont il est ici question ne ressemble nullement à ce qu'on appelle vulgairement courbe; la parfaite irrégularité du mouvement brownien donne plutôt l'image de ces courbes singulières qui n'ont pas de tangente. L'assimilation de trajectoire d'une molécule d'un fluide à l'orbite d'une planète était alors conforme aux idées régnantes; elle est aujourd'hui en opposition avec les faits directement observés.

L'exposition des principes est d'une remarquable clarté. Elle inspire encore à présent les manuels classiques. Le théorème de Jacques Bernoulli est rattaché au postulat fondamental de la manière suivante, aussi simple que lumineuse : « A mesure que les événements (que nous considérons comme fortuits) se multiplient, on voit naître une régularité frappante qui semble tenir à un dessein et que l'on a considérée comme une preuve de la providence. Mais en y réfléchissant, on reconnaît bientôt que cette régularité n'est que le développement des possibilités respectives des événements simples qui doivent se présenter plus souvent lorsqu'ils sont plus probables. » Et Laplace choisit l'exemple de l'urne renfermant des boules blanches et des boules noires : « Le rapport du nombre des boules blanches extraites au nombre des boules noires extraites sera le plus souvent très irrégulier dans les premiers tirages; mais les causes variables de cette irrégularité produisent des effets alternativement favorables et contraires à la marche régulière des événements, et qui, se détruisant mutuellement dans l'ensemble d'un grand nombre de tirages, laissent de plus en plus apercevoir le rapport des boules blanches aux boules noires contenues dans l'urne » (p. 56).

Sous le titre « application du calcul des probabilités à la philosophie naturelle », Laplace traite de la théorie des erreurs d'observation. Il explique comment la probabilité des erreurs, d'après le principe de Gauss, suit précisément la loi des écarts dans les épreuves répétées. Cette rencontre n'est pas fortuite, a dit Joseph Bertrand, les erreurs systématiques étant écartées, les accidents fortuits troublent seuls chaque épreuve; ils sont analogues aux tirages faits dans une urne. Laplace développe et précise ce rapprochement, qui sert d'introduction à la méthode des moindres carrés, et il retrouve la formule de Gauss.

La seconde partie du mémoire a trait aux applications du calcul des probabilités aux sciences morales. Elle aborde les problèmes les plus divers. Les uns, qui con-

cernent les lois de la mortalité, sont toujours d'actualité, et leur solution constitue la technique rationnelle des assurances sur la vie. Les autres n'ont plus guère qu'un intérêt historique. Laplace suit ici la voie ouverte par Condorcet dans ses études sur la probabilité des jugements; malgré la sûreté de son raisonnement, la psychologie simpliste qui lui sert de point de départ vicie ses conclusions. Pas plus que Condorcet ni Poisson, il ne réussit à éviter les sophismes. C'est qu'il ne s'agit pas, dans cet ordre d'idées, d'éviter « les illusions dans l'estimation des probabilités », illusions qu'il dénonce pourtant chez ses prédécesseurs avec une admirable perspicacité (vol. II, p. 48 à 86); c'est que la notion même de probabilité, en tant que concept mathématique, n'est pas applicable à l'événement « jugement »; ou, si l'on préfère, c'est qu'un jugement ne saurait être assimilé; *a priori*, à un événement physique, tel que la sortie d'une boule d'une urne, ou le choc d'une balle sur une cible, ou la coïncidence de deux traits sur deux règles divisées glissant l'une sur l'autre. Sur ce point, l'appréciation de Joseph Bertrand reste, semble-t-il, le verdict de la saine raison : « On peut peser du cuivre et le donner pour or, la balance reste sans reproche. Dans leurs travaux sur la théorie des jugements, Condorcet, Laplace et Poisson n'ont pesé que du cuivre. »

Le Médiat et l'Immédiat, par James-Mark Baldwin (traduction Philippi), un vol. in-8°, de 324 pages, Paris, Alcan, 1921. — Cet ouvrage correspond au tome troisième de la grande Logique génétique (*Thought and Things*) de M. Baldwin, dont une bonne partie (tomes 1 et 4) a déjà été traduite en français. Plusieurs chapitres de ce travail ont paru dans la *Revue de Métaphysique* (juillet et novembre 1910, mars 1911) sous le titre : « La logique de l'action ». C'est dire qu'on retrouvera dans ce volume bon nombre d'idées et des points de vue sur lesquels l'attention du public français a été attirée par des publications antérieures. M. Baldwin étudie le rôle de la médiation dans la découverte de la réalité. Partant du stade prélogique, l'auteur passe successivement en revue les diverses formes de médiation : médiation logique (le vrai en tant que réel), téléologique (le réel en tant que valeur), logique du sentiment et de l'action, développement de l'expérience esthétique. Il examine ensuite les modes de l'expérience immédiate et leur rôle dans l'appréhension du réel; il dégage enfin de cet examen des conséquences philosophiques générales qui annoncent sa doctrine de l'immédiatisme esthétique ou *Pancalisme*, à laquelle un volume spécial (traduction française, F. Alcan, 1918) a été consacré.

Il est difficile de détacher cet ouvrage de l'ensemble plus vaste auquel il se rattache. Les analyses extrêmement serrées de M. Baldwin ne peuvent être bien comprises si l'on ignore le contenu des deux volumes qui le précèdent. Il convient de se familiariser avec la méthode génétique, ses procédés, son vocabulaire. La doctrine de M. Baldwin est complexe, fortement organisée ; l'exposer dans toute sa richesse est malheureusement impossible. Tout au moins devons-nous signaler d'une part la notion générale de médiation, acte par lequel un contenu objectif est rapporté à une autre expérience qui lui donne sa « signification entière » et lui sert de « contrôle », d'autre part, l'emploi que M. Baldwin fait des différentes sphères de contrôle pour déterminer la signification du réel. L'étude des diverses démarches de la pensée nous conduit à admettre que la réalité n'est pas « quelque chose », un terme ou un donné, mais « une signification relative au contenu auquel elle est attribuée ». Cette signification variera donc suivant la nature des fonctions qui sont à l'œuvre pour l'établir. Dès lors, il n'y aura pas seulement une médiation purement logique, cognitive, la seule ou à peu près la seule qu'aient jusqu'à présent considérée logiciens et psychologues. La médiation se retrouvera dans la détermination des valeurs, la vie affective et pratique, la construction esthétique et, dans chacun de ces domaines, les « sphères d'existence » et les « coefficients de contrôle » devront être déterminés exactement. En outre, lorsque M. Baldwin préconisera le retour à l'immédiat, il ne s'agira pas d'y revenir « d'une façon qui annule les gains réalisés par la connaissance et la volonté, car ils représentent des méthodes normales et essentielles de commerce avec la réalité » (p. 308). Ce n'est pas l'immédiat de primitivité ou celui de transcendance qui doit être notre ressource, mais l'immédiat « de conciliation », celui qui fait disparaître la dualité de la médiation dans la contemplation esthétique. « C'est en appréhendant par la contemplation, en acceptant les choses à cause de leur intérêt intrinsèque, — et non pas seulement pour leur vérité ou pour leur valeur, suivant que l'un des mobiles de la vie exige l'une ou l'autre, — c'est ainsi, disons-nous, que l'esprit

atteint *le réel le plus réel* » (p. 310). Ajoutons que certains chapitres tels que ceux consacrés à l'implication et à la généralisation affectives, à l'expérience esthétique ou aux « modes » d'immédiateté contiennent beaucoup de points de vue originaux et méritent d'être étudiés par les psychologues et les philosophes.

La tradition philosophique et la Pensée française, par Mme L. Prenant, MM. A. Berthod, E. Bréhier, L. Brunschvicg, R. Gillouin, R. Lenoir, L. Lévy-Bruhl, D. Parodi, J. Pommier, Th. Ruyssen, un vol. in-8°, 356 p., Paris, Alcan, 1922. — Cette série de leçons professées à l'Ecole des Hautes-Etudes Sociales en 1919-1920 et en 1921-1922 renouvelle quelques aspects de la pensée antique et moderne : l'Epicurisme et le Stoïcisme, le Néo-Platonisme, Descartes, Spinoza, et fixe quelques aspects de la pensée française au xixe siècle : Maine de Biran, Ravaisson et Boutroux, Renouvier, Cournot, Saint-Simon, Fourier et Proudhon, Auguste Comte, Michelet, Taine et Renan, Ribot, Espinas, Durkheim, Hamelin, Bergson. Elle atteste, au lendemain d'une guerre mondiale, les préoccupations d'esprits spéculatifs désireux de sauvegarder la civilisation. « Confiants dans le caractère intemporel de la pensée, les uns souhaitent un contact plus intime avec la tradition philosophique et l'Ecole. D'autres, plus sensibles aux vicissitudes des sociétés humaines, souhaitent un retour délibéré, direct aux œuvres françaises du xixe siècle qui ne doivent rien d'essentiel à la métaphysique allemande, prolongent notre xviiie siècle et maintiennent, en face des survivances mentales, des emprunts et d'un cosmopolitisme sans âme, les traditions humanistes de la civilisation. »

Sans doute un semblable ouvrage ne saurait être exhaustif : il a dû passer sous silence de Bonald, Lachelier, Claude Bernard, Fouillée, Guyau entre autres philosophes qui, à des époques différentes, en des milieux différents, caractérisèrent une tendance. Il accuse, davantage que ne le ferait l'œuvre d'un seul historien, la divergence des esprits et des orientations. Pourtant, de la confrontation des métaphysiciens, des écrivains sociaux, des historiens de l'esprit humain, des sociologues et des psychologues, une impression d'ensemble se dégage. Tous ont des traits communs qui permettent de mesurer l'emprise du Cartésianisme et de placer dans le cartésianisme l'origine de la pensée moderne, quelque valeur qu'on accorde, d'ailleurs, à la pensée médiévale et aux sources religieuses de Descartes.

Comme le montre avec justesse M. Brunschvicg, Descartes commence où Montaigne finit, car « il a entendu Montaigne presque comme Platon a entendu Socrate ». Ses *Essais* de 1637 sont une réplique voulue aux Essais de 1595. Il annonce le règne de la mathématique, établit sur la base de la mathématique le mécanisme et ne commence à tout accorder au doute de Montaigne que pour affirmer l'autonomie de la puissance intellectuelle. Il met en lumière « la réflexion de l'âme sur sa faculté de comprendre qui va naturellement à l'infini et qui, se déroulant par l'effet de sa propre spontanéité, conquiert l'univers tout entier ». Qu'ils entreprennent une philosophie de la connaissance à partir d'une critique de la science, qu'ils tentent de fonder en raison les impressions de la vie intérieure, les convictions morales et religieuses, qu'ils étudient les aspirations des groupes sociaux, les philosophes demeurent, au xixe siècle, fidèles à l'esprit du cartésianisme. Chez tous se manifeste un même effort pour atteindre la positivité par l'union de l'expérience, objective ou interne, et d'un raisonnement conservant la rectitude de la pensée mathématique et qui trouve son expression la plus haute chez Auguste Comte.

De la sorte la *tradition philosophique et la pensée française* offrent les grandes lignes et les idées directrices de l'ouvrage qui nous fait encore défaut : une histoire de la Philosophie française au xixe siècle.

Les Mathématiques, par Pierre Boutroux, professeur au Collège de France, 1 vol. in-18, de vii-181 p., Paris, Albin-Michel, 1922. — On ne saurait trop recommander aux philosophes la lecture de ce remarquable petit livre. Dans une préface fine et spirituelle, Pierre Boutroux s'efforce de répondre à la question si souvent posée par les gens du monde : A quoi servent les mathématiques ? Il rappelle les réponses que donnent successivement à cette question Ramus, le Père Mersenne, le Père Castel, Laisant, etc. Presque tous ont cherché à justifier les mathématiques par leurs applications pratiques. « Comment pourrions-nous admettre, écrit fièrement Pierre Boutroux, que la raison d'être d'une théorie se trouve dans ses applications ? Sur le moment, sans doute, c'est l'application qui retient surtout notre attention ; pourtant c'est la théorie qui, parce qu'elle est immuable, occupera finalement la plus large place dans l'histoire de l'humanité....

Expliquer ce qui fait le prix des mathématiques pour la société des hommes, mais c'est une entreprise irréalisable. Les valeurs sociales tiennent à des besoins, à des occupations, à des préoccupations qui sont en partie fortuites. Comment donc en faire dépendre la vertu et la signification profonde des mathématiques? Je ne puis concevoir qu'une manière d'écrire ce livre. Son but doit être de montrer les mathématiques telles qu'elles sont et non telles qu'elles devraient être pour pénétrer facilement dans l'esprit des gens du monde, et pour satisfaire les goûts modernes. Les traits qui doivent être mis en évidence ne sont pas de ceux qui ont un caractère piquant ou un intérêt pratique actuel, mais ceux qui jouent un rôle fondamental dans la genèse et le développement de la pensée théorique. » Ce livre pourrait donc porter en épigraphe la fameuse réponse de Jacobi à un homme pratique qui lui demandait quelle était l'utilité des spéculations sur les nombres : elles sont l'honneur de l'esprit humain.

Pierre Boutroux examine successivement, et avec une grande clarté, les propriétés des nombres, les propriétés des figures. Il étudie le mécanisme de la démonstration mathématique et du calcul algébrique, expose les principes de la géométrie analytique, et ne craint pas, dans cet ouvrage élémentaire, de donner une vue d'ensemble de la théorie des équations différentielles et de la théorie des fonctions.

Ce livre paraît plusieurs mois après la mort de son auteur, comme un enfant qui naît après la mort de son père : c'est un orphelin; il sera accueilli avec émotion et avec tristesse par les amis de Pierre Boutroux; il ravivera leur douleur, et leur permettra de mesurer une fois de plus tout ce qu'ils ont perdu avec lui.

Le conflit des idées dans la France d'aujourd'hui (*Trois visages de la France*), par Georges Guy-Grand, 1 vol. in-16 de 268 p., Paris, Rivière, 1921. — Ces trois visages de la France sont ceux de l'avant-guerre, de la guerre, de l'après-guerre. Les trois parties du livre sont des études de psychologie sociale, qui doivent nous montrer l'action de la guerre sur l'âme française. On connaît trop, pour qu'il soit besoin de les louer ici, les qualités qui font de M. Guy-Grand un de nos meilleurs observateurs critiques; sa sincérité, son impartialité, sont hors de discussion : non seulement sa pénétration lui permet d'aller jusqu'au fond des faits, mais il a cette sorte de sensibilité, d'élargissement de la personne humaine qui, seule, permet de mesurer à leur valeur la force des sentiments, des passions, même la puissance des erreurs, ou celle des traditions désuètes. Profondément républicain et démocrate, il craint constamment de ne pas rendre suffisamment justice à ses adversaires, et les ouvrages qu'il a publiés sont de ceux qu'après avoir lus avec intérêt, on garde par devers soi pour les retrouver au besoin.

Son livre nouveau se ressent de la façon dont il a été composé : ce triptyque est formé de trois essais, écrits successivement au fur et à mesure que les événements se déroulaient. Le premier, consacré à l'ancienne France, est le plus complet, le plus long, le plus systématique; le dernier est le plus hâtif et le plus incertain. L'auteur s'est demandé, en 1914, en quel point d'évolution se trouvait notre pays. Il a constaté une divergence de méthodes, d'aspirations, d'intérêts entre les partis et les classes, qui aurait dû l'amener à des conclusions très pessimistes. Les partis républicains semblent avoir perdu contact avec le peuple, et leur programme n'a rien d'un idéal. L'argent domine et courbe les esprits ; les socialistes sont divisés et aveugles; les réactionnaires n'ont pas le sens des réalités, ou, s'ils l'ont parfois dans la critique, font piètre mine dans l'énoncé des reconstructions proposées ; une bourgeoisie veule, une démocratie insuffisamment instruite et consciente : il y avait de quoi faire croire à l'étranger que le glas était près de sonner pour la France. Mais M. Guy-Grand relève que tous ces maux étaient de surface, que le peuple restait probe et sain, amoureux de justice et de paix, mais point décidé aux capitulations : l'essor de la science française, l'autorité d'hommes comme Jaurès prouvaient que la France était encore celle de 1789. Il suffisait, pour la redresser, d'un appel : ce fut la menace étrangère qui le lança : l'Union sacrée lui répondit.

M. Guy-Grand analyse très finement la chose qui recouvre ce mot d'Union sacrée : il en montre le sens et les limites. Ce ne fut pas une abdication, ni une transmutation d'âme. Les partis, les individus restèrent eux-mêmes, avec leurs divergences ; mais ils s'aperçurent qu'ils avaient un intérêt commun, des idées communes. La solidarité de l'action, du péril les rapprocha, et ce rapprochement fut d'autant plus facile que, dans tous les programmes et toutes les attitudes, il y avait eu quelque

chose par quoi s'établissait la continuité avec la défense nationale. Cette crise de ferveur patriotique ne pouvait durer très longtemps ; dès la victoire, les groupes se retrouvèrent aux prises, les perspectives de l'avenir amenèrent la rupture de l'accord. M. Guy-Grand cherche ici encore à déterminer dans quelle mesure cet accord subsiste au fond, quelle est la gravité de la rupture. Il souligne le méfait de l'attitude germanique, de cette sorte d'incertitude de sa destinée où la France est lancée aujourd'hui même par ses alliés. Il montre l'importance du bloc national. Il ne saurait être question de conclusions en une pareille enquête. L'auteur résume sa pensée en quelques questions. Les réponses qu'il pourrait y faire, que nous y ferions ne seraient que provisoires et subjectives. C'est le temps qui jugera.

Les Mensonges vitaux. *Études sur quelques variétés de l'obscurantisme contemporain*, par Vernon Lee. Traduction du Dr Eugène-Bernard Leroy, 1 vol. in-8 de 368 p., Paris, Alcan, 1921. — Vernon Lee, l'auteur si attachant d'*Euphorion* et de *The Lay of the Land*, délaisse dans ce livre le domaine de l'esthétique. Du point de vue de l'intellectualisme, elle s'attache à combattre le romantisme pragmatique de James et la théorie de la volonté de croire, la conception des mythes dans l'œuvre de G. Sorel, celle des dogmes chez Tyrrell, celle des croyances primitives chez Crawley. Le livre est écrit d'une plume alerte, la pensée est vive, parfois un peu simple ou simplifiée. Les partisans de la volonté de croire ne seront sans doute pas persuadés par cette volonté de savoir; ils y verront peut-être, et non sans raisons, une forme particulière de la volonté de croire elle-même. Tout au moins doit-on reconnaître que, sur certains points, quelques ambiguïtés du pragmatisme, — déjà maintes fois signalées d'ailleurs, sont assez nettement mises en lumière.

La Philosophie officielle et la Philosophie, par Jules de Gaultier, un vol. in-12, 153 p., Paris, Alcan, 1922. — M. Jules de Gaultier soumet à une analyse pénétrante « les croyances rationalistes » en vertu desquelles nous affirmons l'empire de la raison dans le domaine de la morale, le dogme de la liberté, le dogme de l'*adæquatio rei et intellectus*. Il critique la forme populaire qu'elles prennent dans l'Encyclopédie, la forme savante qu'elles prennent dans le kantisme, la forme pédagogique qu'elles prennent dans certains manuels et travaux d'universitaires contemporains. Au Rationalisme contre la Raison, au Spiritualisme contre l'Esprit, il oppose l'Intellectualisme qui voit dans la raison la part immuable de l'expérience humaine. Il ramène la morale à un conflit de sensibilités, à une lutte des instincts, à la manifestation première de l'instinct de vie. Il discerne dans l'époque contemporaine les éléments d'une philosophie de la connaissance rejoignant le Positivisme d'Auguste Comte. Pénétrés du sens de la relativité « dont le développement est le grand événement de l'histoire mentale du dernier siècle », des travaux de critique scientifique comme ceux de Henri Poincaré, G. Milhaud, Rey, Meyerson attestent que *la connaissance est inadéquate aux choses*, comme les travaux de Durkheim et de Lévy-Bruhl sur la morale et la science des mœurs attestent que le domaine de la conduite est autonome. Il semble à M. Jules de Gaultier que ces conclusions concordent avec les conséquences philosophiques qu'il a précédemment dégagées du *Bovarysme*, envisagé d'abord sous l'angle littéraire pour aboutir à une sorte d'idéalisme moniste assez proche de celui de Berkeley.

Au cours de cet examen M. Jules de Gaultier fait usage de ce postulat implicite : nous avons une doctrine officielle. Où la chercherons-nous ? Le choix que fait M. Jules de Gaultier parmi les travaux contemporains est un peu arbitraire. N'avons-nous pas, à côté des manuels de Leclère et de Malapert, ceux de Roustan et de Rey ? L'ouvrage où M. Parodi affirme son idéalisme en se rattachant à Hamelin, *La Philosophie contemporaine en France*, n'a-t-il pas provoqué, dans cette Revue même, de la part de M. Brunschvicg, des réflexions sur l'*Orientation du Rationalisme* ? Nous avons des philosophes et des courants tout simplement. En élargissant son champ d'observation, M. Jules de Gaultier eût donné plus d'ampleur à ses remarques et à ses vues d'ensemble sur la philosophie contemporaine; il eût permis de rendre pleinement justice à la liberté d'esprit et à l'art de dissociation qu'il a su apporter dans la spéculation philosophique. L'un et l'autre sont parfois nécessaires pour dissiper les nuées.

L'Art et la Morale, par Charles Lalo, 1 vol. in-12 de 184 p., Paris, Alcan, 1922. — Cet ouvrage, partie d'un mémoire soumis au jugement de l'Institut et couronné par lui, n'expose l'antagonisme formel établi par les philosophes, « les ascètes et les esthètes », entre le beau

et le bien que pour en demander la solution à des considérations sur la « société des valeurs » et à l'esquisse d'une théorie générale des valeurs. Les conclusions sont flottantes : la notion de valeur introduite dans la philosophie est d'un maniement difficile pour quiconque concentre en elle des tendances métaphysiques très anciennes propres à introduire la confusion là où il faudrait des faits et des réflexions sur des faits bien observés. Les littérateurs, moralistes, philosophes, théologiens invoqués à la file par M. Lalo sont loin d'avoir une compétence et une pénétration égales. Traiter de boutades les idées de Renan qui fut styliste, ou celles de Ravaisson qui fut peintre; passer sur les idées de Nietzsche qui fut musicien semble bien difficile. Enfin le problème ne semble se poser que parce qu'il y a des philosophes.

A vrai dire, il existe pour autant qu'il y a une activité artistique dans un milieu humain. Il existe pour autant que l'activité artistique présente des *conditions déterminées de création* imposant aux hommes qui veulent éterniser les sentiments, les formes et les forces et qui pourtant ont besoin de vivre, des sacrifices quotidiens si grands que la gloire seule peut les faire oublier. La vie ascétique de Flaubert, la gêne de Prudhon, la misère de Fanelli, l'impopularité première des Impressionnistes suffisent à faire de l'artiste, comme du savant, un type exemplaire, héroïque, le sage des temps modernes. Elles proposent en exemple mieux et plus que toutes les critiques de la Raison pratique, une œuvre, une « conscience esthétique » aussi dominatrice que le sentiment de véracité et suffisant à assurer avec elle la moralité supérieure des Sociétés.

Attardés et Précurseurs, par Marcel Boll; 1 vol. in-16, de 283 p., Paris, Etienne Chiron, 1922. — Cet ouvrage a pour sous-titre « Propos objectifs sur la métaphysique et sur la philosophie de ce temps et de ce pays ». Il s'agit en réalité d'un « éreintement » de Boutroux et de Bergson. La philosophie de la contingence n'est, pour M. Boll, qu'une apologétique appuyée sur une conception de la science insuffisante et désuète. Boutroux « s'est servi de sa trouvaille de la contingence pour échafauder des preuves pseudo-scientifiques à ses besoins mystiques » (p. 148). Mais l'idée maîtresse, chez lui, manque de précision; il semble confondre contingence avec approximation. « Cela reviendrait à prétendre que la loi de Mariotte est contingente lorsque des expériences plus soignées ont conduit à une formule plus complexe » (p. 121). Il faut reconnaître, en effet, que l'argumentation de Boutroux est assez loin des préoccupations actuelles de l'épistémologie. Le langage et la terminologie ont vieilli. C'est le sort des œuvres vivantes. Mais, pour la juger avec impartialité et apprécier exactement son rôle, il convient de la replacer dans son temps et dans le milieu d'idées où elle a pris naissance. Si on la compare aux synthèses à tendances panlogiques, plus ou moins inspirées de Hegel, et aux généralisations dogmatiques des empiristes de l'époque, on reconnaît qu'elle a été une vigoureuse et salutaire réaction à l'encontre du rationalisme outrancier, aussi bien que du positivisme vulgaire. Et elle reste vraie dans la mesure où les concepts fondamentaux des diverses sciences ne forment pas une série continue, mais sont séparés par des hiatus qu'aucune dialectique ne peut combler. Il y a des données qualitatives, qui sont la base nécessaire des explications scientifiques, qui ne se déduisent pas et qui n'ont par elles-mêmes aucun caractère de nécessité logique. Boutroux a maintenu les droits de la réflexion vis-à-vis des prétentions abusives des savants partiels à régenter la philosophie. Pour un peu, M. Boll le classerait parmi les pragmatistes (p. 82). Boutroux sourirait du rapprochement.

La discussion du bergsonisme est plutôt une caricature qu'une réfutation. Ce n'est pas la première fois que la durée et l'intuition bergsoniennes sont mises sur la sellette. On souhaiterait moins de brocards et plus de pénétration critique. Disciples et adversaires sont rangés dans deux camps, le camp des « littéraires » et celui des « scientifiques ». On est surpris d'apprendre qu'Edouard Le Roy fait partie du premier et qu'Alfred Fouillée appartient au second.

La seconde partie du livre contient l'exposé des idées personnelles de l'auteur sur le problème de la liberté. Sans doute, il ne faut pas confondre fatalisme et déterminisme. Mais c'est confondre à son tour le fatal avec l'immuable que de définir l'événement fatal par une fonction dont la dérivée, par rapport au temps, considéré comme variable indépendante, serait constamment nulle (p. 123). Quant au déterminisme psychologique, M. Boll ne semble pas apercevoir les difficultés de la question. « Les phénomènes psychiques ne sont

que l'élaboration que réalisent les manifestations de la vie, dès que la complexité de l'individu exige une plus parfaite adaptation » (p. 222). Comme, d'autre part, le déterminisme biologique n'est qu'un cas particulier du déterminisme physico-chimique, le déterminisme psychologique s'impose naturellement. Rien de plus simple, comme on voit.

La Pédagogie des aveugles, par Pierre Villey; 1 vol. in-12, de IV-304 p., Paris, Alcan, 1922. — M. Villey nous avait déjà donné dans *Le Monde des aveugles* la psychologie de la cécité : il nous avait montré quelles modifications l'absence des sensations visuelles apporte à la représentation du monde, au jeu de l'imagination et de la pensée, à l'orientation de l'activité. Dans ce nouveau travail, l'auteur, utilisant les données de cette psychologie spéciale, se demande comment, selon quel esprit et par quels procédés l'aveugle peut être élevé; puisqu'il est évident que son infirmité exige non seulement des procédés spéciaux d'instruction, mais aussi bien toute une méthode générale de formation physique et mentale par laquelle l'aveugle soit arraché à la torpeur et à l'incapacité qu'entraînerait naturellement la cécité. Un troisième ouvrage suivra ce second et nous montrera ce que peut et doit devenir l'aveugle dans le monde des voyants.

M. Villey parcourt, un peu rapidement peut-être, un domaine très étendu : culture physique, culture des sens, de l'imagination et de l'intelligence, préparation professionnelle, préparation sociale, formation des maîtres et organisation nationale de l'éducation des aveugles. Sur la plupart de ces points on trouve seulement indiqués les difficultés de cette entreprise et quelques-uns des moyens par lesquels on peut essayer de les surmonter. Pour rendre tout à fait intéressant et pratique ce que nous dit M. Villey de l'apprentissage de la lecture ou du calcul et de l'acquisition des connaissances scientifiques, il eût fallu des détails techniques qui n'auraient convenu qu'à des spécialistes, au lieu que M. Villey paraît s'adresser plutôt au public simplement instruit qu'il voudrait intéresser à cette œuvre si nécessaire de la réintégration des aveugles dans la vie normale. — C'est bien là la préoccupation dominante de son livre : comment s'y prendre pour que, en dépit de la cécité, l'aveugle pense et agisse sur le même plan que les voyants, pour qu'il ne soit pas un être d'exception en marge de la vie, en marge de la société. C'est pourquoi M. Villey, réagissant contre une disposition naturelle du public et des familles mêmes des aveugles, insiste sur cette idée que, si le non-voyant doit évidemment être aidé au moment de sa formation intellectuelle et morale, il ne doit jamais être traité comme un incapable définitif; il ne doit même pas être ménagé ou choyé à l'excès : il faut le forcer à sortir de soi, à agir à ses risques et périls, en lui persuadant qu'au degré près il est comme tous les hommes et peut faire à peu près ce qu'ils font. Une sympathie secourable sans doute, mais virilisante et qui fasse sans cesse appel à l'initiative du sujet, voilà ce dont l'aveugle a besoin. Tel semble être l'esprit de ce petit livre.

La Technique éducative, par J. Delvolvé, professeur à la Faculté des Lettres de Montpellier, 1 vol. in-8° de 320 p. Paris, Alcan, 1922. — Un livre de M. Delvolvé sur la technique éducative ne peut qu'être bien accueilli par tous ceux qui s'intéressent à l'éducation. Peut-être pourtant seront-ils un peu déçus en découvrant qu'on ne leur offre ici qu'un recueil un peu disparate de résumés de cours, de comptes rendus de congrès, de critiques de toutes sortes de livres, etc. Il est vrai qu'en une introduction intitulée un peu savamment *L'Organon Pédagogique*, M. Delvolvé s'applique à nous montrer que la pédagogie, en sa qualité de Technique, ne saurait se déduire directement de la psychologie et de la sociologie. Elle se crée par la pratique, en utilisant chemin faisant les renseignements de toutes sortes de sciences. La contribution théorique à l'édification de cette technique ne peut donc consister qu'en une réflexion critique sur les méthodes en usage. D'où il suit (et cela se trouve à merveille) qu'un livre comme celui-ci, qui analyse et critique les idées des autres ou leurs expériences, répond très exactement à ce qu'on peut attendre d'une technique éducative. Il ne nous reste donc plus, passant condamnation sur le caractère composite de cet ouvrage, qu'à regretter que M. Delvolvé, qui avait tant de bonnes choses à nous dire, n'ait pas voulu nous les dire plus simplement, sans les alourdir et obscurcir de tant de formules inutilement abstraites et savantes — pour ne pas dire plus.

Un livre ainsi composé échappe à l'analyse. Ce serait être injuste envers l'auteur que de se contenter d'en énumérer les innombrables chapitres; mais ce serait être

injuste aussi envers le critique que d'exiger qu'il reconstruise, d'après ces fragments, une doctrine que l'auteur ne s'est pas donné la peine d'organiser. — Contentons-nous de quelques remarques sur le plus important de ces essais autour duquel quelques autres se grouperaient assez naturellement.

C'est un bref mémoire sur *La Démonstration morale*, présenté au *Deuxième Congrès international d'éducation morale* : mémoire où se précisent en une construction un peu schématique les idées si justes déjà développées par M. Delvolvé dans son livre : *Rationalisme et tradition*. — A vrai dire, le terme de démonstration est ici bien impropre. Il ne s'agit pas de rendre évidente la vérité d'une règle morale. Il s'agit seulement d'éclairer les esprits de telle façon que la règle morale s'impose à leur volonté comme conforme aux tendances plus ou moins profondes qui les animent et les conduisent. Etablir ou plutôt rendre visible la liaison nécessaire de l'action commandée au vouloir spontané du sujet, voilà l'œuvre de l'enseignement moral : c'est un travail de persuasion, non de démonstration. L'art du professeur consistera à déterminer les tendances diverses auxquelles doivent être rapportées les diverses règles morales. Il aura surtout à chercher comment, pour qu'il y ait unité d'inspiration dans la vie morale, toutes ces tendances pourraient être ramenées à un vouloir unique et profond où elles trouveraient leur raison commune et leur unité. Ce serait, selon M. Delvolvé, *l'intuition de la destination universelle, l'attachement spontané et nécessaire à des fins universelles de la nature*.

Passons sur le vague d'un tel principe. Il y aurait lieu, tout au moins, de remarquer que la démonstration ou persuasion morale ainsi comprise ne saurait être toute l'œuvre de l'éducation. « C'est, nous dit M. Delvolvé, un postulat nécessaire de l'enseignement moral que la volonté de l'homme est telle que les idées des devoirs y soient virtuellemment liées et que cette liaison puisse devenir effective par un mouvement naturel de la pensée. » En d'autres termes, les tendances qui rendront les règles efficaces sont supposées présentes dans l'âme du sujet. Mais ce postulat n'est légitime, ne répond à la réalité que pour qui adopte une certaine conception — qui reste à prouver — de la nature et de l'origine de la moralité. D'autre part, même si l'on admet que les règles morales expriment les exigences de la nature humaine telle qu'elle s'est constituée au cours des âges, et qu'elles répondent ainsi aux tendances normales de l'homme d'aujourd'hui, il ne faudrait pas oublier que ces tendances ne sont que virtuelles, à des degrés très divers, dans les différents sujets, qui ne sont jamais des hommes qu'en puissance. Il faut donc expliciter, réaliser l'humanité dans chaque homme avant de lui montrer sa tâche. L'éducation des sentiments, la formation morale, doit précéder et accompagner tout enseignement moral dont à la rigueur elle dispenserait. Or nous ne voyons pas que M. Delvolvé, qui, à la vérité, ne nie pas expressément la nécessité de cette œuvre essentielle, lui ait fait nulle part la place qui lui convient. M. Delvolvé est orfèvre ; professeur, il donne à l'enseignement une importance disproportionnée aux services qu'on en peut attendre.

Evolution intellectuelle et religieuse de l'humanité par le Dr PH. HAUSER, t. II, 1 vol. in-8° de 958 p., Paris, Alcan, 1922. — L'auteur a voulu, à cent trente ans de distance — et quelles années! — refaire la gageure de Condorcet, le Tableau des progrès de l'esprit humain. En un volume il montre ces progrès de la fin de l'empire romain à notre époque actuelle. Pas même 1 000 pages pour 1 500 ans : on comprend que le succès n'ait pas répondu à l'effort très réel et très méritoire de l'auteur. On sent qu'il a beaucoup lu, bien que ses références n'apparaissent que par endroits. Mais comment ne serait-il pas à l'étroit ? Ses divisions, assez claires, sont parfois critiquables, et le spécialiste rencontre trop de lapsus pour être en confiance. Par exemple, désigner l'empereur comme étant d'Autriche, et non d'Allemagne, Guillaume d'Orange comme roi de Hollande, gênera l'historien. On s'étonnera de ne pas trouver en ce livre l'art du moyen âge, ni une étude suffisante du calvinisme ou de la contre-réforme. La définition de l'œuvre de Voltaire, de Locke, est si insuffisante qu'on préférerait peut-être l'oubli. La grosse préoccupation de M. Hauser a été de montrer comment l'Allemagne avait utilisé tous les progrès matériels et scientifiques pour assurer le triomphe d'une doctrine d'oppression et de mensonge, et dans cette partie, il y a des pages intéressantes.

J.-J. Rousseau : du Contrat social, publié avec une introduction et des notes explicatives par G. BEAULAVON, 1 vol. in-8° de 346 p., 3e édition revue et corrigée, Paris, Rieder, 1922. — Cette réimpression nouvelle de l'édition de M. Beaulavon, depuis longtemps bien connue de tous ceux qui

ont à étudier la politique de Rousseau, présente un texte légèrement amélioré, établi d'après les récentes publications de M. Vaughan; la notice bibliographique à été dans une large mesure mise au courant des travaux récents; la grande introduction et les notes où le système de Rousseau est étudié n'ont subi que de très légères corrections.

Culture générale, Méthode scientifique, Esprit scientifique, par Louis Favre, un vol. in-16 de 155 p., Paris, A. Costes, 1922. — L'auteur a cherché « à rendre accessible à tous une première vue d'ensemble » des notions complexes désignées par les termes *culture générale, esprit et méthode scientifiques.* Il s'agit donc d'un travail de vulgarisation, d'une analyse élémentaire et souvent superficielle. M. Favre reconnaît lui-même que son ouvrage n'est qu'un résumé et « qu'il aurait fallu présenter et développer de plus nombreux exemples d'application ». On peut donc se demander si ce livre rendra au grand public les services qu'en attend l'auteur. Certaines explications ou définitions paraissent bien verbales. Pourquoi écrire, par exemple, que « l'esprit scientifique est le *genre d'esprit qui permet de faire avancer la science* pure ou appliquée ? » (P. 104.)

Les problèmes fondamentaux de la Psychologie médicale, par le Dr Ch. de Montet (Préface de D. Parodi), un vol. de 85 p., Paris-Berne, 1922. — Il se trouve que certaines méthodes psychiâtriques modernes ont besoin d'une préface philosophique : elles sont à l'étroit dans les cadres de la physiologie.

En effet, le psychiâtre veut agir immédiatement sur les vies humaines, alors que la nature de leur fonctionnement demeure inconnue. Selon lui, les expériences de laboratoire apportent des faits trop peu nombreux, trop isolés les uns des autres, pour permettre de mener à bien une semblable tâche.

Au contraire, la simple observation méthodique donne des indications importantes.

A défaut de certitude expérimentale, elle autorise à grouper et à concevoir les phénomènes de manière différente, suivant que tel arrangement provisoire est jugé tour à tour plus efficace que l'arrangement précédemment établi.

Il résulte de là que les hypothèses purement abstraites vont tenir leur place dans les recherches délicates et souvent confuses de la psychiâtrie.

M. de Montet et M. Parodi ont montré qu'il était important de préciser la nature de ces hypothèses abstraites, afin qu'elles n'inspirent nulle défiance au début d'une recherche qui veut demeurer expérimentale.

Ils insistent sur ce fait qu'il est nécessaire de donner à la notion de réflexion positive un sens assez large, afin qu'elle comprenne les problèmes moraux et psychologiques. Surtout, on doit admettre que ces problèmes ne sont pas les productions arbitraires d'un enchaînement logique. Ils équivalent à une analyse rigoureuse des faits, devenus seulement très nombreux et très complexes. La légitimité d'un semblable point de vue ne peut échapper à des esprits familiarisés en quelque mesure avec les méthodes sociologiques, car ils sont capables de concevoir chaque jour les variations cosmiques des idées et des sentiments humains, et de contrôler sans cesse la valeur de leurs jugements.

L'attitude médico-philosophique proposée par M. de Montet est exactement du même ordre : il s'agit de prendre conscience d'un certain nombre de rapports naturels entre les phénomènes. C'est là ce que l'on appelle précisément, dans le langage courant, faire œuvre d'abstraction.

Toutefois, on doit considérer aussi que l'attention du lecteur n'est pas attirée sans intention sur cette faculté d'abstraction, dès le début du livre de M. de Montet. Elle représente en effet l'élément principal de ce qu'il nommera la conscience, et son maniement pourra permettre de modifier les rapports d'un être humain avec le monde ; autrement dit, elle jouera un rôle capital en thérapeutique.

On peut dire que l'œuvre, contemplée dans son développement, comporte les indications nécessaires pour une analyse schématique des conditions de la vie humaine.

Etant donnée l'importance de la notion de conscience, du facteur « abstraction », c'est bien, comme a pu l'écrire M. Parodi, tout le problème de la connaissance qui se trouve être posé par le médecin-philosophe.

Le Volvox (2e *mémoire*), par Charles Janet, Presses universitaires de France, Paris, 1922. — Le Mémoire de M. Charles Janet, enrichi de reproductions et d'une longue bibliographie, ne constitue pas seulement un nouveau chapitre d'une ancienne et féconde réflexion scientifique. Il mérite de retenir l'attention du philosophe.

En effet, conçu dans l'esprit des nomenclatures hoeckeliennes, il comporte une critique de la formation et du développement des classifications biologiques.

L'étude de stades intermédiaires parmi les végétaux inférieurs pluricellulaires (Description des divers stades d'un même mérisme, autant que de mérismes différents, par exemple), et leur mise en ordre relative renseigne sur l'esprit des théories générales.

La définition et la discussion des termes (orthobionte, dénomination orthobiontique des cellules reproductrices chez le Volvox; notion de Plasmodesmes, par exemple) occupe une place prépondérante, véritable critique du langage scientifique. Cette critique est donc mise en évidence d'une manière continue, et elle montre comment les concepts de l'observateur naissent à partir de la distinction et de la comparaison des êtres vivants observés. Cette mise en lumière des démarches logiques de l'esprit, souvent négligée aujourd'hui dans les comptes-rendus scientifiques, donne au mémoire une remarquable clarté.

Le Néo-Réalisme américain, par René Kremer, un vol. in-8°, de 310 p., Bibliothèque de l'Institut Supérieur de Philosophie de Louvain, Louvain-Paris, 1920. — L'étude du néo-réalisme américain présente des difficultés qui n'ont pas échappé à M. Kremer. Les idées des « réalistes du programme » se sont développées au hasard des polémiques; l'adoption d'un petit nombre de thèses communes aux divers membres du groupe laisse aux défenseurs du réalisme une grande liberté d'allures; bien plus, sur plusieurs points essentiels, la doctrine demeure assez confuse. Pourtant, à l'heure actuelle, « les grandes lignes paraissent suffisamment fixées pour qu'on puisse essayer d'en tracer une esquisse ». M. Kremer, après avoir marqué l'opposition du néo-réalisme à l'idéalisme, étudie ses rapports avec le pragmatisme, puis caractérise sa méthode et son programme. L'empirisme a été le point de départ de la nouvelle philosophie ; mais, très rapidement, il se combine avec le rationalisme, ou, plus exactement, avec l'intellectualisme analytique ; il veut être « l'application consciente et rigoureuse de la logique moderne ». Ainsi, par des développements parfois imprévus, il se transfigure et « passe d'un point de vue qui pourrait être terre à terre à un véritable platonisme mathématique ». Chez les plus avancés des membres du groupe, comme MM. Holt et Spaulding, empirisme et intellectualisme analytique se fondent et deviennent synonymes. L'objet de la connaissance est présent sans intermédiaire à la conscience ; pourtant, il en est indépendant ; en lui-même, il ne renferme aucune relation nécessaire à une conscience quelconque : il est « neutre ». La relation de l'objet au sujet connaissant est une relation externe. « La connaissance ne se caractérise point par la relation des objets à la conscience, mais par les rapports des objets entre eux. » Ce n'est point la fonction privilégiée et singulière d'un sujet mythique, mais « une espèce particulière de fonction exercée par un organisme », une réponse sélective dans un environnement donné et indépendant. On étudiera donc la conscience par une méthode d'observation externe, suivant en cela les indications données par les psychologues du *behaviorism*. En même temps, on développera une théorie de la vérité et de l'erreur aussi conforme que possible au « monisme épistémologique » et c'est sur ce point que se manifeste le plus nettement l'embarras des néo-réalistes. Comment rendre compte du fait de l'erreur, de l'interprétation inexacte des *sensa* et des corrections que nous y apportons, sinon en faisant appel à cette activité consciente, à ce « sujet » que le monisme épistémologique croyait avoir à tout jamais exorcisé?

Après avoir exposé, avec beaucoup de sympathie, le néo-réalisme américain, M. Kremer le juge en fonction du néo-thomisme et signale son insuffisance, principalement en ce qui concerne la philosophie des valeurs. « Si le réalisme veut vivre, il doit s'assimiler ce que l'idéalisme possède de vital : l'affirmation de la pensée personnelle d'une part, des lois objectives de l'être et de la pensée de l'autre. Seule, la métaphysique peut opérer cette synthèse et, par suite, donner au problème des valeurs une solution satisfaisante. »

Reconstruction in philosophy, par John Dewey, un vol. in-12 de 224 pages, New-York, Henry Holt and C°, 1920. — Ce recueil de leçons professées à l'Université de Tokyo en 1919 contient, sous une forme sommaire, mais extrêmement nette, tout un programme de « reconstruction » en philosophie. La philosophie est née le jour où fut sentie l'opposition entre les connaissances positives, graduellement accumulées par les arts et les techniques, et les valeurs sociales traditionnelles, auréolées de tout le prestige du passé, associées aux émotions les plus intenses de l'individu et de la race. Un Platon ne pouvait re-

noncer ni à la vivante tradition qui donnait un sens à la vie sociale, ni aux acquisitions plus récentes, mais plus solides, de la science et de l'esprit critique. La tâche de la philosophie fut de justifier rationnellement « l'esprit, sinon la forme des croyances acceptées et des coutumes traditionnelles ». Pour cela, la philosophie classique distinguera un monde de l'être, qui incarne les plus hautes valeurs sociales et religieuses, et un monde phénoménal, correspondant à la connaissance empirique des faits et de leurs relations. L'éternel est supérieur au temporel, la forme ou l'idée au devenir, le genre à l'individu, le statique au mouvant, l'intelligible au sensible. Il y a des castes dans le royaume du philosophe comme il y en a dans la société ; les premières ne sont que la transposition métaphysique des secondes. La hiérarchie thomiste des êtres et des formes ne correspond-elle pas point par point à l'organisation féodale ? Mais cette conception d'un monde fini, statique, où aucune nouveauté réelle ne pouvait s'introduire, a graduellement disparu. Les découvertes scientifiques et géographiques des XVIe et XVIIe siècles, le contact des peuples, l'industrie naissante, l'amour du changement et du risque, l'individualisme religieux et social, entraînent la pensée moderne toujours plus loin du monde clos et étouffant de la philosophie traditionnelle. L'expérience n'est plus la perception sensible, purement passive, c'est une réaction vitale d'adaptation, qui devient toujours plus intelligente, parce qu'elle devient adaptation réfléchie. La pensée n'est plus surajoutée du dehors à l'expérience, elle la pénètre ; elle est « un facteur d'organisation à l'intérieur de l'expérience » ; l'expérience a cessé d'être « empirique » pour devenir « expérimentale ». En même temps, la notion de connaissance se transforme : la connaissance n'a pas à se modeler sur une réalité immuable ; ce n'est pas une contemplation (*the spectator view of knowledge*) mais une action, une préparation de l'avenir, un « diagnostic » intéressé des changements futurs et, par là même, un accroissement du pouvoir et de la liberté d'agir. A leur tour, les fins humaines ou sociales ne sont pas prédéterminées, inscrites une fois pour toutes dans notre nature ou notre essence ; elles se font et se forment dans l'action ; « la fin n'est plus une limite ou un terme qu'il faut atteindre ; c'est le processus actif par lequel se transforme la situation présente... Le but de la vie n'est pas la perfection, mais le processus incessant de perfectionnement ».

La tâche de la philosophie de l'avenir est d'expliquer au monde moral et social ces idées de développement (*growth*) indéfini, de possibilités sans limites, de libération individuelle et collective. La science nous a permis d'agir sur la nature et de la transformer ; qu'elle applique désormais ses méthodes et ses critères pragmatistes à l'homme ; disons-le franchement, qu'elle fasse l'éducation de l'individu et prépare la démocratie. Il ne suffit pas de développer la science de la nature et l'industrie qui en résulte ; il faut aussi transporter les nouvelles méthodes dans le domaine social. Alors, « le cycle du développement scientifique sera terminé, la reconstruction philosophique sera un fait accompli ». Le divorce des valeurs et des faits, de l'idéal et du réel sera rompu.

Tel est le thème développé par M. Dewey dans ces conférences. On y retrouve son pragmatisme scientifique, son optimisme actif, héroïque, son culte de la liberté et son désir ardent de promouvoir une organisation sociale assez souple pour permettre le développement de l'individu, assez forte pour l'encadrer dans le groupe et le faire participer à la coopération créatrice. Il va même jusqu'à penser que cette « reconstruction » prendra un aspect religieux, puisque l'esprit religieux sera réconcilié avec les croyances scientifiques et l'activité sociale. M. Dewey dit de Bacon qu'il nous intéresse « parce que les vents qui viennent d'un monde nouveau enflent ses voiles et le poussent à s'aventurer sur des mers nouvelles. » Nous reprendrions volontiers la formule pour l'appliquer à ce philosophe et à ce héraut de la « meilleure démocratie ».

Ethics, an exposition of principles, par ARTHUR LYNCH, 1 vol. in-12, de 323 pages, London, Cassell and C°, 1922. — Le moraliste, d'après M. Lynch, doit s'efforcer de situer l'homme dans l'univers et de trouver, « par la seule force de la raison, sinon le but de la vie, du moins les grandes lignes directrices qui le conduiront à un développement supérieur ». Par suite, l'étude de l'éthique s'appuie sur une cosmologie et une psychologie ; elle suppose « une vue d'ensemble de toutes les sciences, éclairée par la psychologie ». Les philosophes, à l'exception d'Aristote, les évolutionnistes modernes, les sociologues de l'école française ont mal posé le problème et n'en donnent que des solutions contestables (formalisme, spiritualisme vague, darwinisme moral, négation du caractère norma-

tif de la morale). Trois principes objectifs constituent le « trépied » vital de l'éthique : la vérité, l'énergie, la sympathie. La science éclaire l'homme sur l'univers et sur lui-même; en le renseignant sur les conditions réelles de l'action, elle développe le sens de la vérité et lui permet de lutter contre l'ignorance et la coutume. L'énergie, sous ses diverses formes, nous donne avec l'esprit d'initiative et de discipline l' « efficience », tandis que la sympathie fonde la vie sociale et favorise l'apparition de la justice.

M. Lynch admet une finalité objective dans l'univers et reprendrait volontiers les vieux arguments de Paley (p. 231); d'autre part, « rien dans la science ne s'oppose à la croyance en l'immortalité de l'âme ». Après avoir succinctement examiné certaines questions de morale sociale (le gouvernement, la guerre) et signalé la valeur des principales vertus morales (courage, prudence, tempérance, etc.) l'auteur, qui paraît être un autodidacte et un grand voyageur, affirme sa foi en une société meilleure, d'où la guerre aura enfin disparu et où des mesures seront prises pour éviter le gaspillage des énergies individuelles ou collectives dont souffre notre civilisation.

Studies in contemporary Metaphysics, par R. F. Alfred Hoernlé, 1 vol. in-8° de viii-314 p., New-York, Harcourt, Brace and Howe, 1920. — A travers ces essais sur des sujets assez divers, on reconnaît une même doctrine, inspirée des idées de l'idéalisme d'Oxford et particulièrement de la métaphysique de Bosanquet. La philosophie est essentiellement une aspiration vers la totalité, non pas une totalité conçue en extension, mais une harmonie compréhensive. Elle n'est, par là même, pas autre chose que l'aspiration qui anime la vie elle-même et l'expérience, mais concentrée et intensifiée. Il s'agit donc, pour M. Hoernlé, de dégager ce que les apparences contiennent de cohérence, ce que les illusions partielles contiennent de vérité profonde ; il s'agit de « sauver les apparences » en les rangeant en une hiérarchie ordonnée. Dès lors nous découvrirons partout, dans le monde extérieur, dans le corps, dans l'esprit, dans le moi, des réalités qui, à mesure qu'elles se délivrent de leur aspect partiel, viennent s'unifier dans la réalité absolue.

Beauty and the Beast. An Essay in Evolutionary Aesthetic, par Stewart A. Mac Dowall, 1 vol. in-8° de 93 p., Cambridge University Press, 1920. — M. Mac Dowall prend pour point de départ de son étude l'esthétique de Croce, Croce étant, d'après lui, « le premier philosophe qui ait vu la vraie signification du beau », — et il tente de la compléter. La beauté est l'expression de cette relation qui est l'amour ; elle est joie de comprendre, bien que cette compréhension reste incomplète; et parce que la beauté ne satisfait pas pleinement, parce que nous recevons et essayons en vain de donner en retour, elle est désir créateur. Dans l'acte de création, nous avons l'intuition de la réalité divine qui est en nous et autour nous, de la totalité des choses. Et l'élan vital, qui s'exprime d'abord sous la forme de l'instinct sexuel, passe du temps à l'intemporel et, par la connaissance créatrice, s'efforce de se donner à Dieu, de s'unir à lui. La relation essentielle qui fait la totalité des choses, c'est en effet Dieu qui, sans cesse, par son amour, crée des êtres nouveaux. Telles sont les idées, inspirées tantôt par l'émotion religieuse, tantôt par la philosophie de Croce ou de M. Bergson, tantôt par la psychoanalyse qui apparaissent derrière les redites et les abstractions, accompagnées aussi, ajoutons-le, d'un sens vif de la beauté classique et de celle de quelques-unes des œuvres d'art les plus modernes.

Della intelligenza nell' espressione, par Léone Vivante, 1 vol., 229 p., Rome, Maglione et Strini, 1922. — Ce court volume, où la pensée est parfois un peu trop ramassée, et procède parfois aussi par affirmations plus que par preuves, est pourtant, à coup sûr, d'un philosophe. L'auteur prend pour point de départ l'analyse des conditions de l'expression chez les vrais poètes, et découvre qu'elle ne s'y sépare jamais de la conception même, et ne fait qu'un avec celle-ci; c'est en inventant la forme ou la matière adéquate à ses tendances que l'intelligence en acte se détermine, se développe, s'enrichit. Cette idée de la pensée comme puissance d'innovation et de création, qui ne se sépare jamais de la matière qui, en l'exprimant, la définit et la réalise ; qui apparaît, dès lors, non comme représentation abstraite et morte d'une réalité extérieure, mais comme unification originale et synthèse concrète, — cette idée, vérifiée dans l'art, lui semble fournir la solution de tous les grands problèmes de la philosophie et contenir le secret de l'être. Elle lui suggère une hypothèse singulière et hardie sur le rôle du cerveau dans la mémoire (chaque acte vivant de « mémoration »

utilisant le cerveau et s'y exprimant comme la conception de l'artiste dans les couleurs ou les sons); elle lui permet de mettre en plein relief le caractère de création et de nouveauté incessamment renouvelée, qui est, pour lui, et la pensée et l'être même; elle lui fournit sa notion de l'individu qui est, non substance, mais effort constant vers l'unité et la concentration vivante, contre les forces de dispersion et de mort; et par là même elle rend compte de ce qu'il faut entendre par l'universel et par le concept; elle lui apparaît enfin comme se suffisant à elle-même et fondant une sorte d'idéalisme phénoméniste, individualiste et concret, qui rendrait inutile tout recours à un absolu, à une pensée transcendante et extra-phénoménale à la façon de Green et des hégéliens anglais. Et sans doute toutes ces thèses appelleraient la discussion ; mais il y a dans cet essai, plein de verve, et non exempt par endroits d'une sorte d'ivresse verbale, de la richesse et de la vigueur; incontestablement il fait penser.

I primi Scritti di Kant, par Augusto Guzzo, un vol. in-8° de 126 p., Naples, G. Barca, 1920. — Résumé sommaire des opuscules publiés par Kant de 1747 à 1759, L'auteur arrête son étude en 1760, au moment où la pensée de Kant va s'orienter dans le sens du criticisme. Toute cette période précritique est une époque de formation lente, de tâtonnements, d'inquiétude. Cependant, le ton est ferme et résolu; ni scepticisme, ni découragement. Kant dépasse de beaucoup les petits problèmes, les questions limitées ; d'instinct, il s'élance au-devant des difficultés en physique, en morale, en métaphysique. Période intéressante au point de vue historique parce que nous assistons à la lente et complexe élaboration d'une grande doctrine. Mais la voie nouvelle n'est pas encore tracée ; cette pensée qui se cherche va de Leibniz à Newton et aux philosophes français. Elle recevra bientôt de l'empirisme anglais une nouvelle et féconde orientation. — M. Guzzo espère pouvoir publier prochainement une étude de la période qui commence en 1760 et qui aboutit à la *Critique* en 1782.

PÉRIODIQUES

Journal of Philosophy (du vol. XVIII, n° 1, 6 janvier 1921, au vol. XIX, n° 22, 26 octobre 1922.) — Si nous étudions d'après cette revue si vivante, si active, si « représentative » qu'est le *Journal of Philosophy*, la position des partis philosophiques, en Amérique, nous nous trouvons d'abord en présence des pragmatistes. Et sans doute la controverse pragmatiste n'a plus le même intérêt qu'autrefois, aux yeux des philosophes américains, et ce sont de nouvelles solutions qui attirent les esprits; — sans doute aussi Woodbridge, par exemple, semble restreindre la portée du pragmatisme en admettant des sortes d'esprits transcendants (1921, n° 13) ; il n'en est pas moins vrai que nous trouvons quelques exposés de la doctrine, sous la plume de Boodin (1921, n° 5) et plus spécialement de l'instrumentalisme de l'école de Chicago sous la plume de Bode (1921, n° 1), de Dewey (1922, n° 2). On peut noter aisément dans les articles de Dewey ce que son pragmatisme conserve du hégélianisme. Du particulier et de l'incomplet, la connaissance, le jugement vont vers une universalité concrète par une médiation, par un « autre » au sens hégélien. Il y a une fonction logique qui fait partie des choses. Dewey expose son « réalisme naturaliste ». Il est préoccupé de montrer qu'il n'y a pas de connaissance du passé en tant que tel, ainsi que le croient les réalistes critiques, mais seulement du passé en tant qu'il est impliqué dans le présent ou dans l'avenir et vérifié par eux. C'est toujours sur le présent ou sur l'avenir que porte au fond le jugement. Et, en effet, la connaissance n'est-elle pas toujours « prospective » ? Il fait voir encore de quelle façon, pour lui, la connaissance est toujours une médiation se terminant en une immédiation. Contrairement à James, il n'admet pas de vérité purement immédiate ; il s'oppose à la théorie de la volonté de croire. On pourrait discuter ce que Dewey dit sur la connaissance du passé. Mais sa conception des rapports du médiat et de l'immédiat, son monisme pluraliste sont présentés ici avec détail et ne manquent pas d'intérêt (1922, n°s 12 et 13). — Schiller envoie d'Angleterre un article où il étudie l'analyse de l'esprit telle que la comprend Russell dans son dernier livre ; il approuve l'empirisme de Russell et l'importance qu'il donne aujourd'hui à la psychologie. Mais il critique son « humisme », son affirmation qu'il y a au début une pluralité irréductible de données, — que l'expérience est un « composé » et non un « continu »; par là même il est amené à critiquer son analyse abstraite qui part de l'esprit tout formé et réarrange son contenu, d'un point de vue tout extérieur, sans tenir compte des facteurs internes, de la conscience, du désir. Il faudrait, au contraire, pense Schiller, partir du processus de la conscience pris

dans sa totalité, étudié de l'intérieur. On verrait dès lors disparaître ces abstractions que sont les sensations, les éléments, et l'on verrait sortir de l'unité saisie expérimentalement la pluralité qui est dérivée, mais qui n'en est pas pour cela moins réelle. — Il remarque que l'idée des perspectives et des « biographies » d'objets physiques, telle qu'elle est développée par Alexander, ou Whitehead, ou Russell, l'idée de temps local tendent à faire saillir l'élément individuel de l'univers. — Dans son étude comme dans celle de Dewey on voit une tendance à assimiler l'un à l'autre, le psychique et le physique ; mais, chez Schiller, c'est plutôt le physique qui est assimilé au psychique, tandis que chez Dewey c'est plutôt l'inverse qui a lieu (1922, nº 11). — Peu d'articles à signaler qui soient des critiques du pragmatisme. Schneider, cependant, se demande quelle est la valeur instrumentale de l'instrumentalisme (1921, nº 5).

La controverse est au contraire très vive au sujet du behaviorisme qui prétend réduire tous les processus dits de conscience à des processus neuro-musculaires. R.-C. Givler, dans les pages où il montre l'importance des réflexes de la main pour notre connaissance des choses (1921, nº 23), Zing Yan Kuo dans celles où il critique l'idée d'instinct (1921, nº 24), J.-R. Kantor, dans son étude des réactions (1921, nº 10), Mead, quand il définit la signification comme une réaction indiquée (1922, nº 6), Mursell, quand il définit la connaissance comme une corrélation cohérente entre les réactions du langage et les réactions physiques (1922, nº 7), tous s'efforcent de traduire en langage behavioriste les faits de conscience. Il en est de même de R.-B. Perry dans ses articles sur le dessein, sur l'intérêt et la croyance (1921, nº 4, nº 7), sur la connaissance (1921, nº 14).

Ainsi un des chefs du mouvement néo-réaliste tend à accepter les conclusions du behaviorisme ; et quelques-uns des noms que nous avons cités prouvent que, d'autre part, on peut en dire autant de certains fonctionnalistes et instrumentalistes de Chicago. Cela s'explique facilement puisque les origines du behaviorisme se trouvent en partie dans certaines idées de James qui sont à l'origine du néo-réalisme et dans certaines idées de Dewey qui sont à l'origine de l'instrumentalisme. Quelques passages de Dewey font voir que, sur plusieurs points, il est tout près des behavioristes ; une expérience impliquant un mouvement du corps est nécessaire à la connection entre l'acte et la signification (1922, nº 2). « Personnellement, dit-il, je crois que l'identification de la connaissance et de la pensée avec le langage va bien dans la direction de la vérité. » Il fait cependant certaines réserves. Sans doute il est bon de se rebeller contre la psychologie moderne toute mêlée de subjectivisme et de métaphysique. Mais il faut tenir compte des données du sens commun et ne pas simplifier arbitrairement les choses. Il y a dans la connaissance un « délai » qui fait que la réaction purement physique est remise à plus tard et convertie en réaction vocale. Il y a la transformation d'une situation hésitante, obstruée, contradictoire, en une réaction coordonnée, — précisément dans des cas nombreux à l'aide du langage. Il faut replacer le langage dans l'expérience mobile où il n'est qu'un moment, et dans l'expérience multiple, sociale, où il est question et réponse. La connaissance est toujours une conversation. Non seulement, dit Dewey en reprenant un problème que se posait James, deux personnes peuvent connaître un seul et même objet, mais il faut deux personnes pour qu'il y ait connaissance d'un seul objet, quand ces deux personnes ne seraient que deux moments différents d'un même individu. La science est toujours conscience. Dewey pense qu'ainsi il fait une place à la théorie idéaliste de la cohérence. La cohérence a dès lors une signification objective « non mentalistique », elle est « intégration de différentes réactions dans une conduite plus compréhensive » (1922, nº 21). — Ainsi, dans cette critique bienveillante, sympathique, on pourrait dire que Dewey, tout en reconnaissant des erreurs dans le behaviorisme, en tant que celui-ci nie l'efficacité de la conscience, pense que l'instrumentalisme peut à la fois se rapprocher de la biologie et de la phénoménologie, de Watson et de Hegel.

Les attaques contre les instrumentalistes de tendances behavioristes viennent des « réalistes critiques », en particulier de Lovejoy. Lovejoy demande si un pragmatiste peut être logiquement un matérialiste ; ne reconnaît-il pas la réalité du passé et du futur, de la mémoire et de l'anticipation ? (1922, nº 1). Ce à quoi Tawney répond que Dewey ne se pose pas de problèmes métaphysiques, mais des problèmes méthodologiques, et que si on se demande ce qu'est la métaphysique du pragmatisme on trouvera, suivant les moments, qu'elle est idéaliste, pan-objectiviste, matérialiste, dualiste alors qu'elle

n'est en réalité rien de tout cela (1922, nº 15).

Pratt, inquiet, comme Lovejoy, de ce renouveau du matérialisme, après avoir reproché ses tendances matérialistes à son compagnon en « réalisme critique » Sellars, s'attaque particulièrement aux néo-réalistes de tendances behavioristes, à Montague qui, cependant, déclare ne pas être partisan du behaviorisme, et tendre à admettre dans sa doctrine certains éléments idéalistes et vitalistes, mais chez lequel on peut trouver, en effet, des idées matérialistes, — et à R.-B. Perry. Il montre comment le matérialisme doit ou nier la réalité de la conscience ou nier son efficacité (1922, nº 13). Il tente de faire voir que Perry part du psychologique, et chaque fois qu'il veut rendre son exposé plus clair, y retourne ; que son tour de force, qui consiste à traduire en langage quasi-objectif le subjectif, ne réussit pas pleinement malgré toute son habileté ; que sa traduction behavioriste est beaucoup plus abstraite, beaucoup plus générale, beaucoup plus pauvre que le texte psychologique à traduire (1922, nº 22). On lit des remarques analogues dans un article de H.-R. Smart (1922, nº 21). Il s'attaque surtout à la théorie néo-réaliste des relations extérieures, à l'idée d'un « environnement » indépendant de la pensée, à la conception de la science qui serait l'étude de réalités discontinues, à l'affirmation que la psychologie doit employer la même méthode que la science, à la croyance néo-réaliste en des entités neutres qui composeraient à la fois le psychique et le physique. On trouve, dit-il, dans les théories de Perry, une juxtaposition de principes philosophiques très abstrus, et d'observations qui se bornent à un domaine extrêmement restreint.

Mentionnons également un article de Kantor, qui, contrairement, semble-t-il, à certaines tendances d'une autre de ses études, veut que la psychologie s'émancipe du joug de la physiologie, que l'on tienne compte des réactions d'ensemble et non de celles du système nerveux seul, que l'on ne se contente pas des traductions du psychique en termes physiologiques, traductions d'ailleurs inadéquates (1922, nº 2. Cf. les observations du même auteur à propos des théories du Dr Franz ; 1921, nº 7).

Après le behaviorisme, le grand sujet de discussion est cette mosaïque d'éléments dont chacun est en lui-même intéressant, mais dont l'assemblage est assez étrange, qui s'appelle le réalisme critique. Les philosophes de l'Ecole de Chicago, Dewey (1922, nos 12 et 14), A.-W. Moore (1922, nº 22), Bode (1922, nº 3), le soumettent à un examen minutieux. A.-W. Moore se demande quel est exactement le *status* de l'essence et celui de l'existence dans ce réalisme ; quel est exactement le rôle de l'esprit et quel est celui du corps ; quelle conception se faire de la vérité. Sur tous les points il ne trouve que des obscurités et des contradictions. C'est que les réalistes critiques ont mélangé la psychologie et la logique, n'ont pas tenu compte de la mobilité des choses, de cette dialectique concrète qui est l'arrière-plan de la vision de l'école de Chicago. Pour les réalistes critiques, aucune existence ne peut être donnée ; il n'y a pas de doute que cette situation est « critique » ; mais est-elle « réaliste » ?

Mentionnons un article de Lamprecht (1922, nº 7) qui maintient, dit-il, contre le behaviorisme, l'objectivité des qualités et contre le réalisme critique l'objectivité des sensations. Relativité n'est pas subjectivité. La sensation est un événement où se forment à la fois la vision de la couleur et la couleur de l'objet vu.

Il faut noter la grande influence que semble exercer Santayana (articles de Conger, 1921, nº 1 ; de Bush, 1921, nº 6 ; de Mac Clure, 1921, nº 11 ; de Pratt, 1921, nº 19 ; de Kallen, 1921, nº 20). Elle dépasse certainement le cercle du réalisme critique. On peut se demander si elle est durable et profonde ; trop d'éléments contradictoires ne se mêlent-ils pas dans la pensée de Santayana et dans son « platonisme naturaliste » ? Mais « c'est pour l'imagination qu'il parle », dit-il. Et, dès lors, on comprend ce que son attitude réservée et rêveuse, transformant les faits en rêves et les rêves en faits, semblable à celle d'Emerson, selon Kallen, — mais plus semblable encore à celle de Walter Pater, peut avoir d'attirant. (Cf. son article, 1921, nº 26.)

Bosanquet montre que le critérium de la cohérence, tel que le conçoit l'Ecole d'Oxford, implique un empirisme complet et ne rejette que ce qu'il appelle les formes incomplètes de l'empirisme, — de même que, d'autre part, un empirisme complet implique le critérium de la cohérence (1922, nº 11). J.-E. Turner qui, dans ses études sur la théorie de la relativité, insiste sur le fait que celle-ci ne s'applique qu'au temps mathématique et non au temps réel, se réclame à plusieurs reprises de l'absolutisme (1921, nº 8).

Kallen (1921, nº 8) s'attache à montrer que l'esprit américain est fait de contras-

tes; H.-B. Smith, dans des pages ingénieuses, définit d'une façon plus générale l'esprit, tout esprit, par la présence d'un « conflit de points de vue » (1921, n° 18). — C'est l'intérêt du *Journal* de nous montrer de tels contrastes, de tels conflits; behavioristes et anti-behavioristes, réalistes critiques et réalistes naturalistes, telles sont, pour le moment, les distinctions les plus importantes entre les philosophes d'Amérique. Le *Journal* permet de voir aussi comment le néo-réalisme de Perry et le réalisme naturaliste de Dewey les conduisent plus ou moins près du behaviorisme. — La seule chose que l'on puisse regretter, c'est que, trop souvent, on ait l'impression, dans les articles des auteurs d'ailleurs les plus différents, que la philosophie est une sorte de transcription en une sorte de langage abstrait et arbitraire, — même quand il est mêlé de termes physiologiques, — d'observations courantes. Et ce serait ici le lieu de rappeler la définition que donne un étudiant américain (1921, n° 16) : « La philosophie est un effort pour déchirer le voile que les philosophes ont jeté sur le monde ». Trop souvent, malgré l'ingéniosité et la conscience de leurs auteurs, on a l'impression qu'ils tissent des voiles aux couleurs variées, originales en apparence, mais qui n'en cachent pas moins le réel.

Parmi les autres articles, il convient de citer celui de Bush sur la philosophie en France à propos du livre de Parodi, où Bush regrette que Parodi n'ait pas plus insisté sur les événements sociaux, politiques, religieux, mêlés à l'histoire de la philosophie contemporaine (affaire Dreyfus, modernisme, critique de la démocratie, influence de Sorel) et où il se demande si les théories de l'intuition sont vraiment aussi « dangereuses » que semble le croire Parodi (1921, n° 2); — la note si juste, si pénétrante de Tufts au sujet des lettres de James (1921, n° 14); la discussion à propos des tests où il paraît bien que tous les auteurs soient à peu près d'accord pour signaler la défectuosité des méthodes employées jusqu'ici (Beardsley Ruml, 1921, n° 7; S.-L. Pressey, 1921, n° 15; Poffenberger, 1922, n° 10, sur la nécessité de tenir compte de ce qu'il appelle les caractères et de l'activité compétente et non pas seulement de l'intelligence; réponse de Kelley et Terman à Beardsley Ruml, 1921, n° 17); — la note de H.-T. Costello, toujours intéressant, sur la logique (On peut se demander s'il existe réellement un sujet de réflexion qu'on puisse appeler du nom de Logique, 1921, n° 17); — celle de I.-C. Lewis (Un système déductif n'est pas une preuve, mais une analyse, 1921, n° 19); — celle de Dewey sur les rapports de l'induction et de la déduction (1922, n° 2). — Lamprecht expose ce qu'il appelle une politique pluraliste, une politique de compromis (1921, n° 9). Sheldon attaque le démocratisme de Dewey, son culte du fluide et du malléable (1921, n° 12). Tawney et Talbert répondent que l'égalité telle que la conçoit Dewey n'est pas un nivellement (1922, n° 6). Dewey distingue les hommes qui voient les possibilités des choses et trouvent leur bonheur dans l'aspiration et dans l'effort, et, d'autre part, ceux qui abaissent leur regard vers leurs propres possibilités, vers la limitation des hommes et se renferment dans un bonheur résigné et égoïste (1921, n° 23). Enfin Schneider critique d'une façon intéressante l'idée de la conscience collective telle qu'elle se trouve chez Mac Dougall (1921, n° 25).

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

LE JANSÉNISME ET L'ANTI-JANSÉNISME DE PASCAL[1]

Si l'on eût demandé à Pascal « *Êtes-vous Janséniste* ? » peut-être aurait-il répondu « *Non* » dans le temps et dans la proportion même où, sans doute, il l'a été. « Je ne suis pas de Port-Royal, » a-t-il déclaré lui-même. Et, au contraire, n'eût-il pas avoué l'avoir été, à mesure qu'il s'est senti autre que ses amis, qu'il s'est dégagé de leurs affaires de parti, qu'il a enrichi ses pensées, élargi sa méthode et ses expériences, ouvert davantage sa vie spirituelle ?

Il y a donc une première difficulté à résoudre : qu'est-ce, en effet, qu'être janséniste, si la plupart de ceux à qui l'on a imposé cette étiquette pour désigner un esprit de secte ou une tendance particulière ont protesté contre cette « note », en soutenant n'avoir d'autre foi, d'autre obédience que celles de l'Église universelle, celles du catholicisme le plus pur et le plus génuine ? — Ce qui rend la réponse encore plus embarrassante, c'est la longue et tenace survivance qui, à travers mille complications théologiques, disciplinaires, morales, politiques, a fait apparemment du Jansénisme une sorte de Protée qui prétend n'exister pas dès qu'on veut le définir, et qui semble toujours vivace dès qu'on le dit mort ou chimérique. — Enfin, pour comble de difficulté, pendant que la doctrine et l'attitude jansénistes évoluaient au point de sembler parfois changer de plan, Pascal, de son côté, se convertissait perpétuellement, tantôt par

1. La nécessité d'être bref et clair me force à supprimer les citations, références et analyses détaillées : j'espère cependant ainsi mettre d'autant mieux en une lumière d'ensemble les articulations et connexions organiques d'une histoire très complexe et d'une logique qui, pour être souple et multiforme, n'en est pas moins très rigoureuse.

soubresauts, tantôt insensiblement, mais toujours par des voies toutes personnelles et selon des vues profondément originales. D'où la nécessité de démêler d'abord les pistes qui s'entrecroisent et risquent de se brouiller.

Comment figurer en gros ce double itinéraire que nous allons avoir à suivre ? — Au cours de sa longue et fuyante histoire, le Jansénisme s'est développé ou transformé tout autrement qu'en une ligne droite ou qu'en une courbe régulière. — Au cours de sa brève et ardente expérience d'âme, sous la pression des idées et des passions plus que des événements, Pascal s'est trouvé changé au prix de crises et de brisures en apparence soudaines, résultant de besoins spirituels et de stimulations intérieures. Aussi est-ce par des tracés irréguliers qu'il faudrait représenter cette double marche : zigzags qui se rapprochent, se recoupent, se superposent, mais qui, même alors qu'ils semblent se confondre, procèdent d'élans très différents, comme ils finissent par s'éloigner en réalité et par diverger tout à fait.

Démêler cet écheveau, nulle question sans doute n'est davantage dans le sens de l'auteur des *Pensées* : ce dont il s'agit, c'est de découvrir le fil conducteur de son drame intime, le secret de quelques-unes de ses plus subtiles souffrances, l'orientation de son effort suprême, l'âme de son âme. Or, pour discerner ce qu'il y a de janséniste ou d'anti-janséniste en lui, le seul moyen, semble-t-il, c'est de décrire d'abord séparément, en traits rapides, la double dialectique dont je viens de donner un aperçu préalable, pour nous permettre ensuite de comparer les tracés dissemblables et les positions successives. D'où ces questions liées : Qu'est-ce au juste que le Jansénisme ? Qu'est-ce que Pascal y a vu, en a pris et retenu, en a éliminé ou repoussé, le sachant et le voulant ? Comment en était-il indépendant ou s'en est-il éloigné plus peut-être qu'il ne l'a cru lui-même, et pourquoi s'en est-il affranchi plus sans doute qu'on ne l'a pensé d'ordinaire ? Il faut, une bonne fois, sortir de la confusion et voir que Pascal a une pensée vraiment originale, que sa doctrine comporte une méthode et une précision techniquement philosophiques, et que cette méthode, cette philosophie personnelles sont en dehors, pour ne pas dire aux antipodes du Jansénisme.

I

Au dire de la plupart de ceux qu'on a nommés plutôt qu'ils ne se sont appelés eux-mêmes « les Jansénistes », et selon le témoignage tout récent encore de leur historien le plus zélé, le Jansénisme ne serait guère qu'un « fantôme », fabriqué tout exprès et longuement exploité pour discréditer la gênante austérité et pour réduire l'intransigeante, l'agressive indépendance des solitaires de Port-Royal. Ainsi présentée en bloc tout simple, cette thèse n'est, à proprement parler, ni fausse ni vraie : la réalité historique et théologique que nous avons à discerner est beaucoup plus complexe et même singulièrement différente. D'une part, en effet, ce qu'on voudrait nous faire regarder comme une entité artificielle et comme une fiction tendancieuse, a bel et bien (nous allons le constater) une réalité doctrinale et morale. Mais, d'autre part, il faut l'ajouter aussitôt, cette réalité théologiquement et philosophiquement consistante n'est pas telle que, non seulement parmi les adversaires, mais souvent même parmi les amis et les partisans, on se l'est trop communément figurée. D'où les innombrables malentendus où se mêlent les raisons et les torts, et où chacun peut se déclarer incompris ou calomnié, sans que, malgré tant d'explications litigieuses et tant de travaux critiques, l'on ait, en toute impartialité historique, réussi d'ordinaire à caractériser équitablement les hommes et surtout les thèses : nul mouvement d'idées et de vie peut-être ne demeure, plus que celui-là, difficile à faire passer du domaine de la passion dans celui de la claire et exacte justice. Aimons une fois pour toutes à reconnaître la force de caractère, la science, les vertus éminentes et souvent savoureuses qui, au culte de Port-Royal, gardent des fidèles, des dévots, des pèlerins ; mais ici, il ne s'agit pas de sentiment. *Primum intelligere.* Quelque admiration ou quelque antipathie qu'on éprouve, il faut découvrir ce qu'il y a de spécifique dans les positions spéculatives et dans la physionomie ascétique et religieuse de ce groupement, si malaisé à situer : car, il est pour ainsi dire évanescent à l'égard du catholicisme, alors cependant qu'il a quelque chose presque de dur et de provocant dont l'empreinte est si forte qu'à vrai dire il paraît unique dans l'histoire, par ce double caractère contondant et insaisissable à la fois.

1° — On ne saurait comprendre la suite des théorèmes, corollaires et scholies qui font, à certains égards, du Jansénisme une sorte

de géométrie idéologique, sans dégager d'abord, par analyse régressive, le lemme initial. Car, faute d'atteindre ce présupposé implicite, on n'entrerait jamais dans l'esprit ni dans la méthode de ce monde exceptionnel; on ne s'expliquerait pas complètement la ténacité des intelligences, ni l'obstination des volontés ; on n'aurait point l'accès du donjon, et on continuerait à voir le Jansénisme du dehors et pour ainsi dire à l'envers.

Qu'est-ce, en effet, qui est secrètement, mais constamment enveloppé dans l'arrière-fond de la doctrine ? Ce n'est pas, quoi qu'on dise ordinairement, le Dieu sombre et terrible, la nature toute corrompue et mauvaise. Non ; bien au contraire, c'est l'immense libéralité du Créateur ; c'est la force congénitale de la raison et de la volonté antérieurement à la chute ; c'est l'exaltation première de l'humanité considérée en son essence, en son unité, en son intégrité, en sa solidarité ; c'est l'incorporation de l'ordre surnaturel et de la destinée divine au fond normal de cette nature humaine prise en bloc. La corruption radicale de l'homme actuel et son impuissance foncière à ne pas errer, à ne pas pécher, résultent précisément de la grandeur originelle du don, de la libéralité du donateur, de la liberté décisive du donataire. Plus l'élan primitif a été puissant, plus la chute a été meurtrière. Plus nous avions reçu, plus nous avons perdu. Plus nous étions, moins nous sommes. Et c'est justice : justice, suite de bonté. De quoi donc, en effet, se plaindrait l'humanité ? D'avoir été mise en possession d'une trop grande richesse ?... Elle est devenue *massa perditionis* : mais à qui la faute ?... Et, quand de cette tourbe logiquement damnée Dieu, par un tour de force, vient au gré de sa paradoxale condescendance retirer de la boue et du feu quelques privilégiés, qu'est-ce qui doit nous étonner et, pour ainsi parler, nous scandaliser ? Est-ce le petit nombre des élus, alors que l'élection n'est à aucun degré due à aucun homme ? N'est-ce pas plutôt cette étonnante, cette monstrueuse dérogation aux lois de l'équité rigoureuse comme aux liens de la solidarité du genre humain ? Ce qui est énorme plus encore que les dons primitifs dont l'homme avait été pourvu, c'est cette intervention illogique et comme injuste qui, par une folie de charité, sauve du déluge de la corruption et des flammes de la géhenne les esclaves-nés du péché, afin de faire à nouveau de quelques-uns les enfants du Père Céleste, les frères et les cohéritiers du Christ, les sanctuaires de l'Esprit-Saint.

Tant qu'on regarde le Jansénisme en cours de route, pour ainsi dire, sans être initié à son point de départ et à ses postulats occultes, on demeure déconcerté et comme meurtri dans la nuit par tant de duretés qui semblent arbitraires et gratuites. Vues de la perspective méconnue que je viens d'indiquer, les thèses en apparence les plus farouches changent de lumière et de portée. Pour peu qu'on fréquente la dense forêt de l'*Augustinus*, aujourd'hui si peu parcourue et même si rarement entrevue (cet in-folio est difficile à consulter), on voit subrepticement se dérouler, dans une atmosphère très spéciale et par des chocs en retour très systématiques, une suite de propositions liées, selon une méthode de pensée et une conception de vie dont la cohérence, malgré tout, constituerait un problème insoluble, sans l'idée originelle qui, rompant à son insu l'équilibre de la tradition, a déterminé les oscillations que nous avons à décrire : comme, lorsqu'on glisse, d'instinct l'on cherche par de brusques mouvements compensateurs à recouvrer une stabilité désormais impossible. Il vaut la peine d'y regarder de près : car il s'agit d'une plus exacte interprétation de Pascal, — et de plus encore : il s'agit de problèmes qui, sous des formes théologiques, intéressent le fond même de la psychologie religieuse, le sens de la nature et de la destinée humaine, la valeur totale de la conception chrétienne. Soyons donc attentifs aux corollaires principaux des théorèmes essentiels que nous venons d'indiquer.

Première répercussion. Le Jansénisme nous a présenté une humanité gâtée jusqu'aux racines de la nature, à tel point que la raison ne peut que faillir et que la volonté ne peut que pécher : ignorance ou erreur invincible, concupiscence fatale qui livrent tyranniquement l'homme, ses sens, ses jugements, ses actes au mal : par lui-même il est radicalement incapable de connaître, de vouloir, d'atteindre sa fin divine. Dès lors, comment, là où il n'y a plus rien de sain, plus rien d'efficace naturellement, concevoir même la possibilité d'un relèvement? Point d'autre ressource qu'une mystérieuse intervention, toute gratuite, mais toute déterminante, de Dieu. Si tel ou tel homme doit être sauvé, il faut donc qu'une grâce d'exception, qu'une illumination intime, qu'une force victorieuse opère ce miracle d'élection : à la concupiscence asservissante du mal doit se substituer une « concupiscence toute sainte » et libératrice qui, par son entraînement dominateur, triomphe des attraits pervers, et tire souverainement l'homme déchu et captif hors des geôles du

péché, sans initiative, sans coopération efficace de sa part. Ainsi c'est tout gratuitement, tout impérieusement que le joug du Sauveur remplace, pour quelques-uns, l'emprise mauvaise qui pèse sur tous. Nous ne sommes que le champ clos de cette lutte entre deux concupiscences : mus, et non moteurs.

Nouvelles conséquences. Que faut-il, soit pour restituer la nature dans la spontanéité de son dynamisme premier, soit pour nous faire discerner, ou tout au moins soupçonner cette merveille de l'élection, ce miracle du salut, d'ailleurs toujours précaire et révocable ? Il faut le signe intérieur, « joie, joie, pleurs de joie » ; il faut la circoncision et l'illumination et l'inflammation, « renoncement total, lumière, feu » ; il faut l'isolement dans l'arche sainte, la solitude partagée, entre l'étude, l'austérité, la prière, dans le mépris du monde, des vaines sciences, des superbes emplois de l'activité naturelle ; il faut la protestation constante des témoins du Christ contre les décadences et les compromissions, fût-ce de l'Église officielle elle-même, car ces vases d'élection, ces hérauts de la grâce seule efficace, doivent au besoin devenir les martyrs de la vérité, martyrs non plus seulement en face des païens ou des impies déclarés, mais martyrs encore et peut-être surtout en face de ces chrétiens illogiques, indolents, pervertis qui, sous couleur d'humanisme dévot, veulent allier le monde et Dieu, ou qui, dupes de la présomptueuse raison, infectés par le goût de la domination charnelle et des plaisirs empestés, renversent de fond en comble le sens et la discipline du Christianisme.

2° — De quelle méthode procède cette construction ? Car (on le voit assez par cette esquisse) c'est bien d'un système construit et organisé qu'il s'agit ; et si sans doute les dispositions morales ont contribué à déterminer les thèses spéculatives, réciproquement les idées ont servi d'armature rigide aux volontés et aux actes.

Le Jansénisme semble résulter d'une triple inspiration que nous retrouverons chez Pascal, mais animée de quel esprit différent ! Les trois « lieux » où il prend appui et consistance sont ceux-ci : il paraît provenir : (*a*) — d'un sursaut de la conscience et d'une expérience spirituelle, (*b*) — d'un recours à la tradition et aux textes, particulièrement à ceux de Saint Augustin, (*c*) — d'un travail de la raison et d'une synthèse doctrinale. Sans doute, ces cadres semblent ne comporter aucune équivoque. Et pourtant, il y a un abîme entre

l'utilisation que font les Jansénistes de ces lieux théologiques, historiques et moraux, et la véritable inspiration de Pascal, même en son temps de Port-Royal, même au moment où il paraît se rencontrer avec ses amis sur la lettre des énoncés dogmatiques, sur les procédés de la méthode, sur les mouvements de la passion. Essayons donc ce discernement des esprits.

a. — C'est justice d'attribuer l'origine du Jansénisme au généreux effort de rénovation religieuse qui travaillait le XVII[e] siècle en sa première moitié. Naguère encore, mieux qu'on ne l'avait fait, M. Henri Bremond nous a abondamment montré la diversité luxuriante, la richesse et la force de cette sève spirituelle. Port-Royal, qu'on a cru à part et hors de pair, est un rameau, mais n'est qu'un rameau de cette vigoureuse frondaison, désormais plus précisément connue en ses multiples branches. Et (vérité paradoxale autant que certaine) il se rattache de près au doux Saint François de Sales, qui est bien l'une des communes et principales racines de tant de poussées fécondes ; mais en combien d'orientations divergentes, et par quelles contingences multiformes, et à travers quels tempéraments opposés, et au prix de quels antagonismes même, on ne peut le décrire ici. Ce qui semble le trait commun de cette Renaissance ou plutôt de cette promotion de la vie chrétienne, c'est ce triple caractère : — retour ou progrès vers une conception plus intérieure, plus personnelle, plus intrinsèque de la dévotion à laquelle tous, même dans le monde, sont conviés et « introduits » comme en un seul à seul de l'âme avec Dieu ; — conscience plus vive du sens profondément humain du Christianisme qui correspond à notre foncière aspiration morale et religieuse, à cette inclination congénitale « d'aimer Dieu sur toutes choses », où l'on a vu justement l'âme de l'apologétique et de la piété Salésiennes ; — enfin, sentiment plus réfléchi de la nécessité du dépouillement ascétique pour atteindre la perfection de l'esprit, c'est-à-dire pour réaliser cette vie contemplative, cet « état d'union transformante » auquel la grâce a pour objet d'élever l'homme pleinement fidèle à sa divine vocation, en substituant en lui ce que (pour caractériser la doctrine saillante de « l'École française de spiritualité ») on a nommé le *théocentrisme*, par opposition à un *anthropocentrisme*, dont les préoccupations, principalement « morales » et « raisonnables », vont parfois jusqu'à discréditer et à exclure les plus hautes formes de la contemplation mystique.

Toutefois, si Port-Royal, en son premier élan, a généreusement procédé de ce grand mouvement d'intériorisation, de mortification et de sublimation, il ne s'est pas toujours borné à combattre les abus de l'Humanisme dévot, la piété facile et le glissement vers une conception, vers une pratique mondaine de la religion : peu à peu il a abouti à réagir contre l'esprit même de Saint François de Sales, contre son onction et sa « débonnaireté », contre son Christianisme aux grands bras étendus. Comment s'est opéré ce changement? Il est important de l'indiquer, d'autant plus que cette marche a suivi, semble-t-il, une route inverse de celle qu'a découverte Pascal pour accéder à « l'ordre de la charité ».

b. — Considérons à cet effet le second des lieux où se sont établis les solitaires de Port-Royal pour l'exposé et la défense de leurs doctrines. Quel est l'esprit qui spécifie ici leur position dans la Cité chrétienne? — La vie intérieure et retirée, le moralisme et l'ascétisme, très souvent chez eux, se trouvent définis moins par un effort de psychologie religieuse, par une piété fraîche et par ces « actes directs » où les maîtres de la vie spirituelle voient le point de rencontre des âmes avec Dieu, que par la méditation érudite des textes et des documents, par le recours aux Pères, à Saint Augustin mis en forme théologique, par l'appel à la tradition, mais à la tradition comprise comme un arsenal de citations et d'autorités plutôt que comme une vie continuée dont rien d'écrit et d'arrêté ne saurait emprisonner l'éternelle jeunesse. Aussi, ce qui, chez eux, était d'abord besoin de vie intérieure et problème de conscience (ce qui l'est d'ailleurs resté chez la plupart, mais peut-être à l'étage moyen du *discours*), s'est partiellement figé dans le moule des « propositions », des autorités scripturaires ou patristiques, pour devenir questions de formulaire et d'exégèse : trop fréquente altération d'un élan détourné de la source vive vers le sable des controverses! Sous prétexte de restituer l'authentique enseignement du Maître préféré, de Saint Augustin, ne va-t-on pas ainsi lui appliquer une herméneutique toute contraire à son esprit? Qu'est-il, en effet, ce grand Docteur de la Grâce? une vie, une vie pleine de contrastes, et toute plastique, qui, tour à tour, se jette aux thèses les plus provocantes, aux formules les plus outrancières : ne l'imaginons donc pas avec une « robe de pédant », aux plis rigides : il est toujours prêt aux compensations et aux « rétractations ». Qu'est-il? une âme de fraîcheur et de fièvre, d'ombre et de lumière, de rigueur et de

poésie qui, par le philtre de sa parole chantante, suggère d'inexprimables plénitudes : ne faisons pas de lui un « auteur » quand il est un « homme », toute sévérité et toute caresse. Qu'est-il? un grand fleuve aux rives dépassant la vue et qui charrie les leçons de l'épreuve et de la passion, les trésors de la science philosophique, de la tradition universelle, de l'expérience divine : ne le transformons donc pas en une citerne de citations et d'arguments. Ce n'est pas lui qui *formalissime semper loquitur*, ainsi qu'on en a loué Saint Thomas. Est-ce à dire que l'auteur des « Confessions » manque de rigueur ? Non pas : car il traduit, il évoque les plus subtiles réalités de l'ordre invisible avec une précision concrète, une « finesse », au prix de laquelle toutes les distinctions abstraites ne sont trop souvent que factice exactitude et dénaturants artifices. Qu'on applique à un tel homme, à une telle pensée, à un tel style une méthode didactique de formules épinglées et de syllogismes en forme à partir de textes momifiés : alors, sous des apparences de fidélité littérale, c'est le faux sens perpétuel et canonisé. Pascal l'a bien dit : pour entendre un auteur, il faut saisir et concerter toutes les assertions qui chez lui semblent le plus opposées. Non pas toujours, assurément, mais trop souvent les exégètes de Saint Augustin ont commis cette consciencieuse méprise, en appliquant à une vie mouvante et à une « *matière* toute spirituelle » la *forme* d'interprétation, de critique, d'agencement qui convient seulement aux abstractions statiques et aux thèses d'école. Et ce qui, chez Jansénius, aggrave les inconvénients de ce système, c'est que, le plus souvent, au lieu d'énoncer directement ses thèses positives, il procède de façon indirecte et négative, en critiquant les doctrines qu'il rejette. Or, par une telle argumentation, on peut bien exclure l'une des *contradictoires*; mais on ne précise pas, on n'établit pas toujours la proposition *contraire*, sur laquelle il importerait surtout d'être fixé ; on peut même suggérer à tort l'extension aux « contraires » de conclusions qui ne sont nécessaires que pour les « contradictoires » ; d'où le caractère si souvent ambigu des positions qu'on nous laisse à inférer sans les « formuler » explicitement[1].

1. Si cette étude rapide et schématique avait pu entrer dans l'analyse critique des faits, on aurait vu, par exemple, comment les cinq propositions célèbres sont et ne sont pas dans l'*Augustinus*. Ce ne sont pas les propositions qui ont déterminé le Jansénisme ; c'est l'état d'esprit, c'est la méthode des Jansénistes qui leur a fait tenir les propositions litigieuses. Et la vraie bataille s'est engagée beaucoup moins sur des textes que sur des dispositions d'âme, sur des habitudes

c. — Nous commençons sans doute à découvrir la cause de cette déviation de la vie intérieure, la cause de cette dénaturation de l'esprit historique, voire même de l'esprit tout court : nous voici, en effet, au troisième « lieu », au donjon où se concentre la quintessence que nous cherchons à définir, pour comprendre tout à l'heure comment Pascal a été captivé, a souffert et s'est évadé. Afin de spécifier la méthode et l'allure du Jansénisme (et, encore une fois, sans méconnaître que les hommes souvent ont valu infiniment plus que leurs idées et leurs procédés), on peut dire qu'il consiste en une façon notionnelle d'envisager les réalités spirituelles, en une ratiocination sur les faits de l'âme ou sur les données de l'histoire, ratiocination qui se prend pour la réalité méritoire de la vie, pour la réalité pleine de la tradition, au moment même où elle transpose en déclarations, en gestes, en encre, ce qui est de l'ordre des actes, des expériences directes, ou des révélations positives. — Ainsi, par exemple, que fait-il des observations courantes sur la faiblesse humaine et les misères de notre condition, comme aussi de l'enseignement traditionnel relatif à la chute du premier homme? Il les « stylise » en une *thèse*, thèse radicale, paradoxale, invérifiée et invérifiable sous la forme massivement abstraite où il la présente, thèse qui contredit non seulement ou défigure l'expérience même, mais qui abuse des textes ou du dogme : car, d'une part, il affirme *a priori* l'absolue impuissance de la volonté, l'inévitable et universel péché de l'action naturelle à l'homme ; et, d'autre part (alors qu'il serait déjà illégitime de prétendre établir par l'observation fût-ce une déchéance quelconque, comme si notre état actuel ne pouvait être un état initial), il construit tout son système en fonction de l'idée d'une corruption totale. — Ainsi encore, par exemple, que fait le Jansénisme de cette solidarité humaine qui

intellectuelles, sur une conception de la vie spirituelle. Car, enfin, on a sauvé, chez Saint Paul, chez Saint Augustin, chez mille autres, maintes formules trop abruptes pour n'avoir pas besoin d'être interprétées, compensées, complétées ; mais c'est qu'aussi leur façon de penser et de parler s'y prêtait ; pour eux le discours, le texte n'était qu'une traduction de l'âme, non l'original même et la réalité véritable à sauvegarder. C'est pour cela aussi que, chez Pascal, nous devrons employer, non la critique textuelle et littérale, mais l'art de concilier les contraires : « contradiction est mauvaise marque de vérité », non pas en ce sens que se contredire témoigne qu'on se trompe, mais en ce sens qu'on ne peut tirer prétexte des contrariétés, pour exclure ce qui est finalement composable en des plans distincts. Naguère encore l'auteur même de « l'*Histoire littéraire du Sentiment religieux* » a paru parfois injuste pour Pascal en épluchant, en opposant ses formules, comme s'il s'agissait de celles d'un Arnauld ou d'un Nicole.

n'empêche pas les personnes morales d'avoir à résoudre pour elles-mêmes et chacune à ses risques et périls le problème toujours singulier d'une destinée qui n'est pas le résultat d'un déterminisme collectif? Il érige l'humanité impersonnellement considérée en une sorte d'essence, de nature, de bloc, de chose. — Ainsi, plus foncièrement enfin que fait le Jansénisme, lorsqu'il théorétise sur l'état de nature ou de surnature, sur les antécédents, les conditions, les effets de la déchéance? il mue des vérités d'ordre moral ou religieux en notions et entités que, n'en pouvant rien connaître par la conscience ou par l'histoire, il vide de leur contenu psychologique ou métaphysique, afin de les durcir en prémisses de déductions.

Entrons plus avant dans ce réduit : car ce n'est pas seulement en ses controverses indéfinies et par la forme même de ses exposés que le Jansénisme recourt à la dialectique comme à l'arme du bon combat ; il ne s'agit pas d'une question de forme et de procédure : il s'agit du « fond même de la religion », de la conception du Dieu vivant, du dessein Créateur et Rédempteur. Si, malgré son inspiration première qui venait de l'âme, le Jansénisme a trop souvent donné une impression finale de sécheresse disputeuse et de sombre dureté, c'est que, peut-être, dès le début ou dans ses dessous se dissimule un principe d'erreur : il faut le mettre en évidence, pour bien juger cette construction idéologique d'où « l'esprit de finesse » comme « l'ordre du cœur » est absent, et où le sens du drame humain et divin se trouve foncièrement altéré [1]. Que Pascal, en son inexpé-

1. Qu'on ne s'y méprenne pas : nous ne jugeons pas ici les « gens de bien », les « amis de la vérité », les grands solitaires de Port-Royal. Leur dévouement à la conscience, leur constance dans les épreuves, l'indigence spirituelle de beaucoup de leurs adversaires les a rendus chers et sacrés à tant de nobles esprits qu'on ne peut s'empêcher d'être touché de cette douloureuse et haute histoire. Mais qu'on veuille bien réfléchir à ces deux points : 1° La plupart de ceux qui, du dehors, ont glorifié Port-Royal n'ont pas considéré en elles-mêmes les doctrines sur lesquelles ils se disaient eux-mêmes indifférents et incompétents. Le dessein de la présente étude est de maintenir qu'il y a un problème dogmatique et une méthode de pensée en jeu dans ces querelles où les aspects superficiels ont masqué la question de fond qui a plus qu'on ne le croit d'ordinaire réagi sur les caractères. 2° Si, malgré des doctrines qu'on connaît mal, mais que d'ordinaire on a trouvées « sombres, désolantes, inhumaines », l'on a exalté l'austère grandeur des Jansénistes, ce n'est peut-être pas uniquement en raison de l'intransigeance religieuse qu'on croit voir en eux, c'est sans doute davantage parce que, dans leurs vertus mêmes, il y a certains éléments plus humains que divins, en corrélation profonde avec l'altération foncière des sens religieux telle que je l'exposerai tout à l'heure. Chez les adversaires des Jansénistes, le monde a trop souvent aimé à retrouver son esprit de mondanité. Mais, inversement, le monde (qui est double ou multiple) a goûté à Port-Royal des saints selon le monde, des saints au gré des hommes de science, de talent, de

rience première, ait pu être *captivé* par les aspects spécieux dont on verra tout à l'heure le prestige, ce n'est pas douteux; mais qu'il ait jamais été ou qu'il soit demeuré complètement *captif* de ce qui, on le verra bientôt, répugne à ce qu'il y a de plus profond en son génie, c'est ce qui est impossible, c'est ce qui n'est pas. Profitons donc de l'évolution de ses propres pensées; profitons de trois siècles d'investigations qui non seulement ont éclairé un passé théologique et philosophique dont il n'avait pas pu être suffisamment instruit, mais qui ont fait pénétrer de la lumière en des domaines où la réflexion a poursuivi après lui une œuvre de précision savante. Il y va de toute l'originalité de sa méthode, de toute la valeur de sa pensée : ayant eu, comme il l'a dit lui-même, conscience de « toucher au fond même de la religion », s'il s'était mépris en cela, nous pardonnerait-il de continuer à admirer son œuvre de science et de beauté?

3° — Nous n'avons pas ici à nous prononcer sur l'orthodoxie en juges du fond; mais nous devons, en historiens critiques, déterminer exactement la position du Jansénisme et celle de Pascal à l'égard du dogme catholique; ce n'est pas dire assez : nous devons, en philosophes, apprécier leur attitude au point de vue de la conscience religieuse.

S'il y a une prétention hautement affirmée à Port-Royal, c'est de ne rien innover; c'est de garder ou de recouvrer la pureté de l'enseignement authentique; c'est de rester fidèle à l'ascèse chrétienne en sa primitive ferveur. Or qu'en est-il?

Le Jansénisme prétend mettre l'accent sur la vertu de Religion, en prosternant l'homme devant la Sublimité divine. Religieux essentiellement, semble-t-il donc, son thème fondamental : la Religion est tellement le tout de l'homme qu'avant comme après sa chute il y est absorbé : avant, la fin surnaturelle se trouvait si complètement incorporée à la nature qu'après, en perdant la grâce, la nature s'est totalement pervertie en ses puissances propres : n'est-ce point là le comble du Christianisme, le comble de la Religion? et ne faut-il point voir en une telle doctrine la plus haute idée de Dieu, de son don, de la destinée humaine?

Eh bien! non : ce qui semble ainsi glorifier la Majesté divine et exalter le sens religieux, les diminue en réalité et les dénature. —

caractère, d'après un idéal d'austérité et de ténacité qu'admirent les esprits raisonneurs et les âmes hautaines. Pascal n'eût pas voulu de ce genre d'admiration, et il n'en a pas besoin.

Comment cela? — Surnaturaliser la nature ou naturaliser le surnaturel, c'est impliquer que Dieu n'est pas ce qu'Il est, puisqu'on le traite comme une chose qui se juxtapose ou se mélange à d'autres choses; on le prend pour une *Nature*, pour une essence, physiquement communicable; on méconnaît donc l'intimité, l'inviolabilité, l'incommensurabilité de son Être, en supposant comme possible *de plano* l'immanence substantielle du transcendant : on prouve ainsi qu'on se contente de métaphores et de concepts, qu'on ne réalise pas la signification du problème, l'étendue des abîmes à franchir, les conditions intrinsèques et inévitables de cette surnaturalisation ou de cette déification de l'homme, qui est en effet le dernier fond du christianisme : insinuer, si peu que ce soit, que la vocation surnaturelle peut être donnée ou reçue *ut natura*, passivement, par manière de spontanéité, comme un influx physique, c'est pis qu'affirmer un cercle carré. La surnature essentielle, qui exprime la plénitude de l'aspiration religieuse, est une participation à l'intimité, à la béatitude divine, à la vie du donateur, et non pas seulement à l'aumône de ses dons : en tant que telle, cette surnature n'est donc absolument naturalisable en aucun être. Le Jansénisme n'a pas posé, n'a pas même soupçonné ce problème ultime; il a spéculé et discouru comme s'il n'y avait pas de question en cela : ce faisant, il a, à son insu et contre son gré, sous-estimé Dieu et, du même coup, déprécié la vocation de l'homme, le mystère et les voies de l'union transformante : il a affaibli, par une sorte de naturisme qui se prend pour son contraire, le sens religieux au moment où il s'imaginait le renforcer et le magnifier[1].

Ce n'est pas tout. Précisément parce que la vie surnaturelle est censée fondue dans l'élan premier de l'humanité, cette vie est aussi censée agir *per modum naturae*, par attrait, par inclination, en un développement global; et la volonté apparaît comme une concupiscence par laquelle l'homme est mu plutôt qu'il ne se meut personnellement. En un sens ou dans l'autre « l'homme est esclave de la délectation ». Quand il déchoit (on ne s'explique d'ailleurs guère ou point du tout une telle possibilité), il déchoit tout entier et tout d'une

1. Si c'en était le lieu, on aurait à montrer que, dans l'état concret de l'homme actuel, ce *problème chrétien* est, de fait, lié au *problème religieux*, au problème de la destinée; d'où l'importance extrême qu'il y a à ne pas trop confondre et à ne pas trop séparer ce qui, restant essentiellement distinct, doit cependant aboutir finalement à une union, non de nature, mais de vie et de charité.

pièce. Et il ne pourra être retiré du « bourbier » que par l'attrait senti, par la domination d'une concupiscence inverse et « toute sainte[1] ». Au contraire, dans l'hypothèse où le surnaturel, conçu de telle façon qu'aucune confusion ne soit possible, reste absolument distinct de la nature dans la nature même, fût-il enfoncé jusqu'aux plus obscures profondeurs de l'agent moral, l'agent demeure en effet un agent, un être moral, c'est-à-dire individuellement animé d'une activité réfléchie et spirituelle, même dans les formes les plus hautes et dans la voie dite passive de l'abandon mystique. Jamais donc il n'a simplement à subir inertement, à être mu, à être « acté », sans être en même temps consentant et agissant. Il doit coopérer, s'ouvrir, s'étendre. Le don conditionnel qui lui est infusé n'est en réalité qu'une avance de fonds, tant que ce prêt n'a pas été accueilli, employé et comme gagné. Dès lors aussi aucune chute ne saurait entièrement supprimer toutes les virtualités bonnes de la nature, ni les possibilités de réparation, ni l'utilité d'un concours préparatoire et concomitant pour l'œuvre rédemptrice et sanctificatrice.

Le Jansénisme, tour à tour, paraît unir et séparer, confondre et opposer grâce et nature[2] : mais il ne réussit pas à trouver un équi-

1. Singuliers chocs en retour d'une logique paradoxale, mais parfaitement cohérente ! Dans la doctrine catholique la grâce, en tant que telle, échappe à la conscience, à la sensibilité. Et les maîtres de la vie spirituelle recommandent la défiance complète envers tout ce qui est « sensible » ou « senti »; mais en même temps la grâce, en raison de sa distinction d'avec la nature, s'y mêle impunément au point que c'est en agissant humainement, raisonnablement, moralement que s'opère en nous, par nous et par Dieu, le travail du salut. Dans la thèse janséniste, la grâce reste extrinsèque; elle ne tombe pas dans la promiscuité d'une nature toute corrompue; et c'est pour cela qu'il faut, pour que l'œuvre du salut s'opère, un attrait subi et senti : ce qui ouvre l'accès aux illusions et aux exaltations décevantes de la conscience individuelle.

2. On pourrait pousser beaucoup plus à fond l'examen intrinsèque de l'étrange logique qui à la fois lie et oppose les cinq propositions célèbres, condamnées le 31 mai 1653 par Innocent X, et il y aurait profit à les confronter avec l'ouvrage, qui ne les contient pas, mais dont elles matérialisent l'armature invisible. Des présupposés tacites qui commandent la suite paradoxale des thèses litigieuses que dire en bref, sinon qu'ils consistent en un couple de deux exagérations de sens contraire (dont Pascal est tout à fait indemne) et qu'on pourrait, pour les spécialistes de ces problèmes, résumer ainsi : le Jansénisme suppose que chez l'homme, soit avant, soit après la chute, il y a juxtaposition et substitution alternative d'un pur extrinsécisme et d'un pur intrinsécisme. Je m'explique en peu de mots. Dans l'état originel, le don surnaturel n'a aucune attache dans ce qui est nature, raison, personnalité chez l'homme; cette grâce du Créateur n'implique pas une Incarnation divine, une coopération humaine : elle est extrinsèque, et prend tellement la place de la nature pure qu'elle apparaît comme une spontanéité intrinsèque à laquelle suffit la concupiscence sainte. La chute intervertit les termes de ce dynamisme : l'état nouveau, *natura lapsa*,

libre stable; il aboutit à un chassé-croisé d'exagérations qui ne se compensent point et s'aggravent plutôt. Combien différent apparaît Pascal ! Lui, il discerne les « ordres »; il les voit même tellement hétérogènes qu'à ses yeux il sont incommensurables les uns par rapport aux autres; mais, en même temps, il montre comment le degré inférieur nous conduit à l'ordre supérieur, par des considérations qui, à chaque ascension, valent infiniment plus que l'ordre dépassé, sans le renier. Il serait sans doute utile, pour éclairer tous les aspects d'un tel problème, de décrire en détail les ruptures d'équilibre et les oscillations du Jansénisme lui-même. Mais, pour notre objet présent, il suffira de suivre, chez Pascal, les luttes secrètes et, pour ainsi dire, le malentendu constant qui l'a engagé dans les antinomies jansénistes : nous aurons donc à nous demander, après avoir exposé sa participation à l'esprit de Port-Royal : « En est-il resté là ? Est-il même vraiment passé par là ? »

II

Pascal s'est défendu d'être de Port-Royal. Était-ce subterfuge sans sincérité profonde, comme on donne une réponse équivoque ou fallacieuse à des ennemis en temps de guerre ? Était-ce énoncé littéral d'un simple fait, puisque, en vérité, Pascal n'a été qu'un hôte, qu'un retraitant, qu'un allié, sans devenir un « solitaire », comme Arnauld ou Nicole ? Est-ce chez lui divination, sentiment profond d'être presque à tous égards *autre* que ses amis ?

1° Et d'abord par quelle voie, dans quelles dispositions Pascal est-il venu au Jansénisme ? — En cette nature prodigieusement riche, en cette vie d'une intensité telle que, selon le mot profond de Racine, M. Pascal est mort de vieillesse à 39 ans, la raison du

reste, en face de la surnature perdue qui constitue cependant toujours la fin obligatoire de l'homme, une pure impuissance. Si Dieu décide de sauver quelques hommes, c'est en rétablissant spécialement pour ces élus de son bon plaisir les attraits vainqueurs de la surnature, par la grâce efficace et déterminante : *interiori gratiae in statu naturae lapsae nunquam resistitur*. Paraître supposer que tous sont appelés, que les uns peuvent résister et les autres obéir, que l'œuvre du Christ a un point d'appui dans l'attitude libre de la volonté personnelle, que l'élévation surnaturelle est en prolongement des aspirations profondes de l'esprit, que le Dieu à atteindre est à la fois en nous et hors de nous, que la grâce ne supprime pas la nature et qu'une coopération de l'action divine et de l'action humaine est normale, cela, pour les Jansénistes, est du semi-pélagianisme, alors que c'est le pur catholicisme. *(Semipelagianum est dicere Christum pro omnibus omnino hominibus mortuum esse aut sanguinem fudisse.)*

savant a été mûre avant le cœur de l'homme, et l'esprit de finesse mondaine avant l'esprit de charité chrétienne. Élevé dans un catholicisme modéré et même banal, il est tourné dès l'enfance vers les mathématiques où la précocité est de règle pour le génie. Mais bientôt aussi son sens admirable des réalités concrètes révèle à son observation, avec l'ordre physique, ce qu'on peut appeler la dignité des faits, leur irréductible originalité, leur autorité. Après l'accident de son père à Rouen, le voici, à 23 ans, en contact avec des âmes ardentes, et il se trouve que ces prosélytes sont des Jansénistes de la première heure, de la première ferveur : rencontre fortuite de son incuriosité et de sa quasi-ignorance religieuse avec une doctrine âpre et forte qui se donne comme la doctrine même, avec le prestige de l'austérité, avec l'ascendant du mystère accepté comme un fait, dominant la raison et la satisfaisant d'autant mieux. Pour la première fois Pascal s'éveille personnellement à cette géométrie, à cette lumière, à cette ardeur. Le voilà « converti », converti de tête et converti d'énergie, lui, ce violent qui ne voit et ne fait pas les choses à demi. Toujours il demeurera reconnaissant à ceux qui ont allumé en lui ce feu; toujours il restera marqué de l'empreinte d'une telle école adaptée à son intelligence rigoureuse, à son caractère impérieux et brûlant.

2° Mais cette première conversion ne tient pas, en dépit du zèle agressif qu'elle suscite en lui. Elle était en effet extérieure encore à l'homme : conversion plutôt des idées et des attitudes que de la vie et du cœur. D'autres besoins surgissent en Pascal : un autre appel l'entraîne à l'exploration d'un monde nouveau. Méré raille sa pesanteur de bourgeois provincial et de savant béotien. L'élève passera bientôt le maître. Il entre dans un ordre de vérités et d'élégances qui ne sont plus géométriques; il « s'enfonce » dans ce monde de l'ambition, du jeu, peut-être de l'amour; il devient « l'honnête homme »; il découvre l'homme, les faits humains, si « infinis » par rapport aux faits physiques ! C'est un enchantement. Mais la maladie, la souffrance, les déceptions d'une âme trop affamée et trop grande pour se repaître du vide et se mouvoir dans les bagatelles, la mort de son père, l'influence de sa jeune sœur, le souvenir de sa première ferveur, les reproches muets ou avoués des « deux cents personnes qui, à Paris, gémissent de sa vanité », le coup de la grâce, la retraite à Port-Royal, la victoire après la lutte, la nuit de feu, c'est, à 31 ans, la seconde conversion, celle du cœur, celle qui met

à profit les expériences de la vie et les ressources de l'esprit de finesse, celle qui reçoit le signe sensible de l'élection tel que l'enseigne le Jansénisme, la réforme par le dedans, qui retourne de fond en comble la concupiscence même et qui dompte l'être entier jusque dans ses basses et obscures puissances, pour la renonciation totale et douce. Pris par la tête, par le cœur, par tout son être sensible, vraiment, oui, Pascal semble bien Janséniste à fond.

Pour défendre la cause sainte, ses amis lui mettent une plume et des textes en mains. Dans *les Provinciales*, quelle fête de l'esprit ! Les découvertes qu'il a faites par l'étude des sciences et par l'étude de l'homme, l'esprit de déduction et l'esprit de finesse, Pascal allie tout, au service de cette théologie de géomètre, au service de son implacable subtilité d'honnête homme, qui use d'une nouvelle casuistique contre la casuistique, au service de son indignation chrétienne qui, profondément, prophétiquement, discerne l'immense péril de la conscience religieuse, menacée de s'effondrer dans l'hypocrisie dévote et dans l'humanisme païen. Avec sa docilité de néophyte, avec sa verve d'autodidacte, avec ses méthodes de rigueur et de souplesse experte, avec son art qui, à force de réflexion sur la nature, atteint en perfection « le naturel », il s'en donne à cœur joie ! — Vraiment oui, à cœur joie, en dépit des passions qui, comme de la lave bouillonnent en sa colère douloureuse ; car il trouve (suprême satisfaction !) à épanouir dans les petites lettres de Louis de Montalte tous ses dons à la fois, à déployer toutes ses forces, à soulager toute son âme. A cœur joie ! Et pourtant, non. Ces lettres changent de ton ; il ne les achève pas. Sans doute, dira-t-il, contre la morale relâchée, contre l'intrigue politique, contre le christianisme inconséquent et adultéré, il les referait « plus fortes ». Mais il les referait autres. Il a des scrupules, comme s'il se scandalisait lui-même : « les malheureux, qui m'ont forcé à toucher au fond de la religion !... » Y a-t-il touché de la manière qui convient ?... Est-ce bien le fond du Christianisme qu'il a saisi ?... Inversement, il souffre jusqu'à l'évanouissement de ses amis trop biaisants, à qui lui-même devient suspect et qui le tiennent « en dehors des secrets » : tant il est d'une autre allure qu'eux. Comme il avait pris en pitié ce monde délicieux et criminel dont il avait percé à jour les manèges, il se retire peu à peu d'un parti qui devient un parti : l'atmosphère qu'il y respire n'est plus celle de son âme. Pourquoi ?

De cette silencieuse et discrète rupture sans éclat, peut-on deviner avec un peu de précision les secrets motifs ? Oui, sans doute. Il y a eu, chez Pascal, une troisième conversion sans secousse, ou plutôt elle est la suite et l'achèvement des autres conversions, celle qui, déjà sous-jacente aux deux premières, a été continue et profonde pour l'amener laborieusement à être pleinement lui-même. Par un insensible travail de dislocation intérieure, il a pris peu à peu une perception plus nette des embarras où il se trouvait engagé par son Jansénisme même, et des directions de plus en plus personnelles de sa propre pensée.

Lui, en effet, qui a un sens si aiguisé et qui sait en combien de façons on peut se crever agréablement les yeux, que d'incohérences, en effet, et d'instabilité décevante il a à découvrir dans les thèses qu'il a soutenues, dans la manière dont il les a soutenues ! — Son Jansénisme discrédite sans cesse la raison ; et il recourt sans cesse à des raisons, ou moins qu'à des raisons : bon pour Descartes de prétendre tirer la philosophie de la cave, d'étaler des principes au soleil du bon sens devant le tribunal des honnêtes gens ; mais lui, il fait pis : il traîne la théologie à la risée des femmelettes, il expose les pudeurs sacrées de l'âme religieuse aux moqueries d'un monde de sottise et de corruption. — Il sait que les mêmes pensées ne croissent pas de même dans les divers esprits ; que, pour comprendre, pour apprécier, il faut « se teindre » de la vérité ; et il reçoit de toutes mains, il isole, il exploite les textes ; il infléchit le sens technique vers ces interprétations obvies qui déforment les plus délicates questions en thèmes faciles d'amusement ou d'indignation pour des incompétents et des indignes. — Il professe, d'après ses maîtres, que, pour ce qui est de notre tout, la raison est aveugle, la volonté est paralysée, en ceux que ne meut pas souverainement une grâce arbitraire, déterminante ; et il agite l'opinion, il prétend agir sur les âmes, il recourt aux moyens très humains, il se tend aux disputes les plus âpres, comme si, à défaut du sang des martyrs, le flot des controverses était la méthode normale de la vivification spirituelle et de la conquête chrétienne. — Il tient que le salut, réservé à une élite, est un mystère naturellement impénétrable, inaccessible, illogique, qui est opéré en l'élu, comme dans la nuit ; et il invoque le signe intérieur, la joie sensible, l'effort ascétique. — Il sait que le Jansénisme professe l'absolue indignité de l'homme, l'absolue gratuité du secours divin ; et il le voit souvent chercher

dans les Sacrements, dans la Communion, une récompense de la vertu personnelle plutôt qu'un remède, une aide pour que l'homme devienne moins indigne de Dieu....

En ces « contrariétés », dont on pourrait indéfiniment allonger la liste, comme aussi dans les oppositions plus profondes que nous avons déjà signalées, ou que nous apercevrons bientôt, il faudrait pouvoir suivre pas à pas les mille débats de la conscience de Pascal. *Les Pensées* en gardent maintes traces. D'une analyse minutieuse faite en cet esprit résulterait sans doute une vue plus claire de certaines nuances de son « inquiétude », de sa « souffrance », de son « angoisse » même ; et on réussirait à faire entendre avec plus de justesse l'accent de ce perpétuel converti. Car, enfin, on s'est trompé bien des fois, on se trompe souvent sur lui. — Ses « conversions » n'ont jamais consisté dans un passage de la négation ou de l'incrédulité à la soumission, ni du doute à la foi ; non, la contagieuse émotion dont on ne peut guère se défendre en l'écoutant ne vient pas d'un scepticisme maté et toujours renaissant, ni des combats de la raison et du cœur. — Cette grandeur tragique de Pascal surgit-elle de la sombre doctrine qui, en restreignant le nombre des élus, l'inquiète sur son propre salut, puisqu'elle fait de la grâce quelque chose de capricieux, de précaire, de toujours amissible? Non encore. Pascal est dans la joie, la sécurité, la confiance. — Sa douleur naît-elle du spectacle des âmes qui se perdent en foule; est-elle l'expression d'une ardente charité inutilement penchée sur tant de corruption ? Sans doute, mais il faut prévenir ici toute équivoque. La vraie angoisse de Pascal ne procède ni d'une inquiétude personnelle, ni d'une crainte douloureuse et tremblante, ni même de son humanité compatissante et déçue; il n'a pas souffert d'avoir le cœur plus large que la doctrine. C'est dire que les exagérations du Jansénisme ne sont pas l'explication de son agonie intime; mais elles ont contribué à la rendre plus pénétrante et plus féconde. Et voici comment.

Bossuet a parlé du « sérieux incompréhensible de la vie chrétienne ». Plus que lui, sans doute, Pascal a senti le drame de la destinée selon toute l'ampleur de la solution catholique, et aussi les besoins de la conscience humaine, tels que le mouvement des sciences, des idées, des mœurs les renouvelait autour de lui et en lui. On peut dire d'abord que son angoisse est la douleur normale d'un enfantement, l'enfantement qui a été toujours nécessaire pour

qu'un homme, pleinement homme, naisse à la vie totale de l'esprit chrétien. Mais, en un sens plus précis, il faut ajouter que chez Pascal cette parturition a été exceptionnellement laborieuse : il n'a pas eu à penser seulement d'après des devanciers, pour son temps, pour lui-même : il a eu à se libérer de faux maîtres; il a eu à penser pour plusieurs siècles à l'avance, et quels siècles difficiles pour la foi! Il était venu s'assujettir, pour commencer, à la forme la plus extrême en apparence de la croyance et des exigences religieuses. Mais ce fut toujours la loi de son progrès personnel : exclusif d'abord et tout d'un côté, il inclut ensuite et domine les contraires. C'est là ce qui donne souvent le change sur ses élans successifs ; il s'avance par *révolution* de pensée et d'attitude, alors qu'en réalité il *évolue* et s'enrichit peu à peu. Il semble d'abord rejeter absolument, violemment ce qu'il vient de dépasser. Mais ce qu'il a renié par une conversion soudaine, il le reprend ; et, à la fin, il retrouve tous les ordres qu'il avait paru repousser du pied dans son ascension. Oui, mais au prix de quels ardents combats ! En autodidacte de génie, il lui a fallu, sur tous les champs de bataille de la pensée, se dégager des doctrines incomplètes ou déficientes, se frayer des voies neuves, inventer des méthodes, un langage, se passer au besoin de terminologie technique pour des idées d'une rigueur toute technique, ordonner et hiérarchiser tant d'éléments épars, déformés, inconnus, dans une synthèse équilibrée et vraiment harmonieuse. Cette synthèse, il l'a tenue dans son esprit, il n'a pas eu le temps de l'exposer, « par ordre » ; et, malgré tant de travaux consacrés à Pascal, on n'en a pas épuisé le sens ni mesuré toute l'étendue. Nous le verrons en concluant cette étude.

En accroissant l'immense difficulté de sa tâche, le Jansénisme, assurément a été utile à Pascal, comme véhicule premier, comme réactif, comme obstacle. Mais quoiqu'il lui ait servi à poser avec plus d'urgence et de risques le problème du Christianisme aux prises avec la conscience et la science modernes, gardons-nous bien de dire, comme on l'a fait, que, si Pascal n'a pas dû aux Jansénistes son génie, il leur a dû « sa vérité » : rien de plus inexact. Ce que nous avons à prouver, c'est précisément l'assertion contraire : les éléments et les suggestions que Pascal doit à Port-Royal ont été trassubstantiés peu à peu par lui, au point qu'il faudra conclure : loin d'avoir puisé dans les thèses et les méthodes spécifiquement jansénistes l'inspiration et les principes directeurs

de la synthèse qui lui est propre, Pascal, pour avoir rencontré et surmonté tant de conflits, s'est trouvé armé de victorieuses et pacifiantes solutions qui ont ouvert à la philosophie des sciences et de l'esprit, au problème moral et religieux, à l'apologétique chrétienne des perspectives étrangères ou même contraires au Jansénisme. Ce n'est pas seulement pour l'exactitude historique qu'il est intéressant de libérer Pascal des liens où on l'emprisonne indûment; mais encore et surtout cette restitution historique importe extrêmement aux problèmes de méthode et de fond que débat la philosophie contemporaine.

III

Il faudrait pouvoir dater, confronter, dénuder, disséquer maintes *Pensées*, afin de discerner les vêtements jansénistes dont Pascal les enveloppe souvent, même quand il commence à placer dessous un autre corps, une autre âme. La nécessité d'être bref et de rester clair me force à procéder plus synthétiquement, et d'indiquer d'emblée les résultats d'ensemble.

D'abord l'idée même d'une *apologie*, telle qu'il la conçoit et telle qu'il commence à la préparer en accumulant ses matériaux durant les cinq dernières années et jusqu'aux derniers jours de sa vie, est une idée aussi peu janséniste que possible, tant pour l'inspiration générale que pour les moyens de l'exécution. Cette entreprise suppose en effet l'efficacité de la connaissance méthodique, du travail sur soi et sur les autres esprits. Ce n'est pas sans lutte que Pascal prend délibérément cette attitude : sous l'influence des doctrines auxquelles il a été initié, sa rigueur de géomètre, sa passion pour les solutions tranchées l'inclineraient, il en fait l'aveu, vers une thèse d'opposition brutale entre l'obscurité complète et la lumineuse certitude de l'élection. Mais, si l'ombre et la clarté se mêlent, faudra-t-il, parce que le mélange ne lui plaît pas, méconnaître *le fait* de ce mélange, se soustraire à la donnée réelle de la conscience ou à l'ordre même de la Providence ? Il ne s'agit plus de ratiociner et de construire sur des présupposés invérifiables; il s'agit d'observer le concret, de se soumettre aux données réelles.

Au lieu donc de traiter les hommes « comme des propositions », et au lieu de transmuer les données morales en prémisses de déductions pour aboutir à faire de la question religieuse une exégèse

de textes, une affaire d'école, un enchaînement de formules, quelque chose de plaqué ou qui n'entre en l'homme que par une sorte d'intrusion, Pascal, de ce profond regard qui voit l'infini et va au fond de toutes choses, apprend à toucher « les étranges orgues » de l'homme intérieur; il découvre les raisons que la raison ne connaît pas, mais qui n'en sont pas moins des raisons. Il anime les idées. Ses arguments sont en chair et en sang. S'il parle d'une philosophie qui ne vaut pas une heure de peine, c'est celle-là seulement qui, présomptueusement, se borne à l'abstrait pris pour la réalité même; c'est cette téméraire spéculation qui prétend épuiser l'infini des faits, de la vie, du cœur, pour atteindre « les principes, les éléments, la fin » des choses et des âmes. La tendance du Jansénisme, c'est de transposer en *notionnel* tout ce qu'il y a de plus *réel* même dans la vie intérieure, dans la tradition historique et religieuse, dans l'expérience ascétique et mystique; ce n'est point par hasard qu'Arnauld, dans ces controverses multiples, ne voit jamais dans les idées vraies ou fausses que des représentations mentales, formant l'univers du théologien et du philosophe, et dont la trituration s'opère naturellement et uniquement par la discussion formelle. La tendance de Pascal, tout au contraire, c'est de tirer, même de la géométrie, des vérités qui passent infiniment la géométrie; c'est de briser les cadres artificiels de toute idéologie; c'est d'atteindre, au vif, au simple, à l'un. Aussi quelle sévérité pour les demi-habiles qui croient leurs brillantes et flottantes interprétations plus larges et plus vraies que les humbles réalités, toutes concrètes, toutes cordiales, toutes littérales! « Ceux d'entre-deux ont quelque teinture de cette science suffisante et font les entendus: ceux-là troublent le monde et jugent mal de tout. » Mais, loin d'être un scepticisme prêt à se muer ou en un fidéisme ou en un illuminisme, ce mépris de la philosophie abstraite et de la science d'école naît, chez lui, d'une plus haute estime de la réalité à connaître, d'un sentiment plus complet des ressources de notre clavier intérieur, d'une perception plus juste de l'harmonie totale à composer. Il y a une philosophie qui vaut une vie de peine. L'homme, qui est « toute nature », qui porte en lui l'universel présent tout entier en chaque point, en chaque esprit, ne se connaît et ne se gouverne pas, sans que soient mises en branle toutes les puissances de son être complexe. C'est de son fond le plus intime que surgit l'inquiétude congénitale de sa destinée; et c'est par un effort contraire,

mais artificiel, que se coalisent toutes les puissances de divertissement et de déception. Pascal semble retenir du Jansénisme l'effroi des négligences monstrueuses, des sujétions honteuses, des légèretés scandaleuses où tant de malheureux, au lieu de chercher en gémissant tant qu'ils n'ont pas trouvé, se laissent vivre dans l'oubli volontaire de « l'Unique nécessaire ». Mais qu'on y réfléchisse, ses accents ne retentissent si profondément en nous que, parce qu'au lieu de sortir d'une thèse d'école, ils traduisent le drame le plus intérieur, le plus inévitable : Pascal ne part pas d'une hypothèse théorique et extrinsèque; il met en jeu le ressort caché, mais toujours tendu, quoique si souvent comprimé et annihilé, qu'il s'agit de libérer des contraintes et de laisser, de faire agir en toute sa vigueur.

Elle lui est donc propre, et encore une fois elle est aussi anti-janséniste que possible cette recherche d'une science et d'un art de la conversion, cette réponse du dedans de l'homme aux stimulations concrètes qui doivent le conduire au dedans de la vérité, au dedans même de Dieu : sorte de *Novum Organum* où vont être mises en œuvre, simultanément et hiérarchiquement, toutes les puissances de l'être humain pour correspondre à toutes les prévenances et à toutes les exigences de la charité divine.

Déjà donc l'idée-mère des *Pensées* n'est pas issue du Jansénisme. Elle y échappe. Elle y remédie. Et maintenant, quoique nous ne puissions entrer dans le détail de la dialectique infiniment souple, nuancée et cohérente de Pascal, indiquons au moins les principales étapes : nous allons voir comment, à partir de thèses qui peuvent d'abord paraître littéralement jansénistes, il s'élève, à chaque moment et par chaque degré, à une doctrine radicalement différente.

— Avec la thèse selon laquelle, avant comme après la chute, la nature humaine est gouvernée par une concupiscence ou bonne ou mauvaise, Pascal consonne d'abord, en remarquant que « l'homme est né pour le plaisir », qu'il va d'instinct et de volonté à la béatitude. Mais cette proposition, il ne l'a jamais comprise et acceptée comme pure formule d'école; il y sent une vérité de son expérience intime, il y voit un fait d'observation : dès lors aussi, au lieu de procéder *a priori* en prenant cette remarque comme la majeure d'un syllogisme, il examine *in concreto* combien diversement s'interprète et s'applique cette inclination qui, visant indé-

terminément le bien universel et la félicité parfaite, se trompe si souvent, mais non fatalement, ni incurablement d'objet. D'où cette idée, totalement inconnue à Port-Royal qu'elle contredit à fond, d'une *éducation méthodique de la sensibilité* : Pascal, avec une acuité d'analyse qui n'a jamais été surpassée, pénètre les replis les plus obscurs et les plus souillés, afin de purifier et de rectifier nos affections ; il démasque les retraites et les intrigues des puissances décevantes, non pas en simple spectateur des rouages et des roueries secrètes, mais pour nous apprendre à « quitter les passions ». Point d'illusions optimistes, ah ! non, sans doute ; mais quelle admirable et efficace science de ce que les maîtres de la vie intérieure ont nommé « la voie purgative » ! Les plus rigoureuses, les plus audacieuses Pensées de Pascal ne font pas écho à Jansénius, ou à Saint-Cyran, ou à Arnauld. Elle traduisent, en son incomparable langue, les expériences et les règles d'un Saint Jean de la Croix, quand il nous fait passer par la nuit obscure de sens, pour préparer et commencer l'illumination de l'esprit.

— Avec Port-Royal et la thèse selon laquelle l'homme déchu est frappé de cécité sur sa propre fin et sur les vérités les plus essentielles, Pascal paraît consonner en s'élevant, et de quel ton, contre la superbe des philosophes. Mais, s'il humilie, ce n'est point pour annihiler la raison : le fond de l'*Entretien avec M. de Saci* précède son initiation janséniste et lui survit. Pascal n'abaisse que ce qu'on élève trop et trop exclusivement ; il élève ce qu'on déprécie à l'excès : à son rang, il glorifie cette pensée qui fait la grandeur de l'homme, le principe de la morale, la dignité d'un ordre infiniment supérieur aux puissances charnelles et à toute l'immensité des espaces silencieux. Qu'on ne se scandalise donc plus si, encore ici, il nous fait (comme les initiateurs de la vie spirituelle) passer par une sorte de « nuit obscure », non plus des sens seulement, mais de l'entendement, afin de nous faire accéder à un plan nouveau, à une intelligence que trahirait « le discours », mais qui, pour être du cœur, n'en est pas moins de l'esprit : elle a ses raisons, ses règles ; elle « voit tout d'une vue », mais non par caprice ; c'est une sagesse véritable qui éclate, non point par un coup de mystérieuse intuition (comme lorsqu'il s'agit de certaines données initiales qui servent de point de départ au travail discursif de l'entendement lui-même), mais selon des voies méthodiquement et laborieusement suivies. Il y a une illumination acquise de l'esprit.

— Avec Port-Royal et la thèse selon laquelle le vouloir humain est enchaîné à la concupiscence, esclave de la fausse science du monde, Pascal consonne, semble-t-il, en insistant plus que personne sur l'ensorcellement de nos captivantes misères. Mais de ce cachot il cherche, il trouve l'issue. Pour nous *apprendre à vouloir vouloir*, il invente, il enseigne, il pratique *une thérapeutique de l'action et par l'action*. Il montre comment et pourquoi il faut plier la machine ; du cadavre remué la vie remonte jusqu'à l'esprit, jusqu'au « cœur nouveau » que la coutume crée en nous. Ainsi la volonté devient véritable organe de créance, véhicule de lumière, par la pratique fidèle. Ainsi la sensibilité est réformée et assainie pour devenir connaturelle au bien. Ainsi la sagesse se coule depuis le bas jusqu'au haut de l'être, pour teindre nos membres mêmes et notre esprit de vérité. Non pas que les résistances et les risques cessent jamais ; mais en entraînant nos membres, nos sens, nos passions, nos volontés rebelles à l'autel permanent du sacrifice, l'homme nouveau « qui a ouvert sa pensée aux preuves, qui s'y confirme par la coutume, et qui s'offre par les humiliations aux inspirations », se développe peu à peu en une nature acquise, synthèse de la réflexion, de la volonté et de la pratique, vrai *naturel* de l'homme complet qui revient par l'art à une spontanéité meilleure, si imparfaite et si précaire qu'elle reste.

— Avec le Jansénisme et la thèse selon laquelle l'homme, si congénitalement fait qu'il soit pour Dieu, ne peut cependant rien, absolument rien de lui-même pour le salut, Pascal a horreur de toute entreprise humaine sur l'inviolabilité divine, horreur d'une religion naturelle qui se complairait en elle-même, horreur de l'idole des savants et des philosophes qui croient, par leurs idées, capter le secret et la puissance de « l'Être en soi et qui reste inaccessiblement en soi ». Mais, tandis que le Jansénisme voit en cette inaccessibilité une suite de la chute, une marque de la colère divine, Pascal y mêle, y ajoute, y substitue un autre sentiment, religieux par excellence, celui de l'infinie distance qui, indépendamment même de toute déchéance, laisse Dieu hors des prises normales de quelque créature que ce soit, celui par conséquent du libre amour qui seul peut combler les abîmes, mais qui ne serait plus la bonté et la vérité s'il les supprimait. Pascal ne laisse Dieu, plus haut, c'est-à-dire où Il est, que pour nous faire monter plus haut, parce qu'enfin si le Verbe est descendu jusqu'à nous ce n'est pas pour

rester en bas et nous avec Lui, c'est pour nous élever en Lui dans le sein du Père et le vol de l'Esprit. Au lieu de dire que la grâce fait tout en ses élus sans eux et pour ainsi dire contre eux, enfants de colère, Pascal implique de plus en plus que la grâce fait tout, avec eux qui l'accueillent et pour eux, fils de miséricorde et d'amour. Sans doute, il importe absolument au sens religieux de maintenir que l'homme ne peut constituer et se procurer par sa propre industrie ce qui pourtant est « le tout de l'homme ». Mais cette *passivite* foncière à l'égard de l'ordre surnaturel n'est absolument pas l'inertie d'une matière ni l'indétermination d'une puissance obédientielle et nue, ni l'entraînement d'une force impersonnelle qui serait subie comme une attraction physique. Spontanément Pascal restitue à cette thèse classique de la passivité son sens légitime et technique : une puissance qui, sans doute, n'entre en action que grâce à une stimulation, mais qui agit vraiment, qui répond à un appel par un mouvement intérieur, qui reçoit, mais pour pouvoir donner et pour fournir du sien. Ne nous laissons pas tromper par la résonnance parfois janséniste des formules où Pascal exprime les vues les plus anti-jansénistes qui soient. S'il s'acharne contre les spéculations des sages selon le monde, contre les conclusions soi-disant pleines, pour nous faire avouer le vide, en pareil sujet, de tout ce qui ne serait qu'humain, toutefois ce vide, dans la mesure même où l'on en acquiert le sentiment, n'est pas une absence, un néant; il résulte d'une présence obscure, mais réelle; il est déjà l'effet d'une grandeur, l'expression d'une infinie capacité, le besoin d'une plénitude. On ne chercherait pas si on possédait et si on croyait à tort posséder. Mais on ne chercherait pas si on n'avait pas déjà trouvé et si on n'avait pas à trouver davantage.

— Avec Port-Royal et la thèse selon laquelle la nature, avant la chute, était surnaturalisée et reste, après la chute, dénaturée à fond, Pascal consonne d'abord, en paraissant exagérer sans mesure l'immanence et comme l'incorporation à l'homme de « l'Unique Salutaire » devenu « l'exclusif nécessaire », jusqu'à l'obsession ; il outre le rôle du péché d'origine[1], ses effets sur le bloc compact de

1. S'il subsiste, en effet, chez Pascal une tare qui est comme le stigmate de sa formation janséniste, c'est l'exagération du sens qu'il convient de donner au péché originel, et du rôle qu'il convient d'attribuer à cette déchéance dans la science de l'homme et dans l'apologie de la foi. — De plus en plus prévaut l'interprétation clémente d'un dogme naturellement inaccessible à la connaissance expérimentale et dont les suites n'ont point le caractère inhumain dont trop sou-

l'humanité, la possibilité de le constater et d'y voir la seule clef de l'énigme. Mais que de correctifs, et quel changement final d'horizon ! De théories, nées de théories, il revient toujours aux faits, justiciables des faits; il se défie de toute solution, sans nuance, sans « contrariété », sans « milieu ». Ce qui l'émeut, ce qui vit en son âme, ce n'est pas précisément cette vieille histoire qui s'est passée une fois pour toutes, à l'aube lointaine et mystérieuse de l'humanité, et dont le Jansénisme a fait un principe dominant d'explication spéculative en le proposant à une foi nue et froide; non, ce qui le touche, ce qui est sa pensée de derrière la tête, c'est le drame perpétuel qui, se renouvelant en chaque homme, est en lui-même, est lui-même. Universelle présence en chaque point, en chaque âme, d'une Bonté singulière: c'est à cet ordre qu'il faut être élevé pour entrevoir, dans la simplicité d'une contemplation infinie, les dessous du jeu divin. Cette charité, ce n'est pas une notion de l'entendement, quelque chose de général et d'impersonnel dont on discourt en un système théologique, un pur symbole revêtant d'images émouvantes et diversifiables le fond commun des aspirations humaines : rien de plus odieux à Pascal que cette prétendue largeur, hauteur, profondeur. Ce qu'il aime (et les vrais habiles se rencontrent avec les simples dans l'ordre de la charité) c'est le cœur-à-cœur de l'amour le plus concret, le plus intime, le plus personnel. « J'ai versé telle goutte de sang pour toi ! » Amour précis, mais également immense ; car ce sang a été versé tout entier pour chacun. Et chacun doit, même dans le seul à seul de l'union, réverbérer tous les foyers divins. C'est donc bien, au fond de son âme, et du fond de son âme, que Pascal entend la question et donne la réponse sans lesquelles il n'y a pas de véritable vie religieuse : « M'aimes-tu ? » Et ainsi, c'est dans l'âme même qu'avec Saint Augustin il trouve plus que l'homme : il trouve le Dieu vivant et caché.

— Avec Port-Royal et la thèse selon laquelle le principe et les moyens du salut sont absolument hors de nos prises, Pascal paraît profondément consonner, tant il insiste sur la nécessité d'une grâce

vent on l'a chargé, sans qu'il faille pour cela s'en tenir, comme l'auteur du plus récent ouvrage sur ce sujet, à la thèse d'une pure *absence*, ne laissant aucun dénivellement dans l'être privé de l'état surnaturel. Peut-être, au lieu d'un retour à un état de nature pure, faut-il parler d'un état qui est plus et moins que cela, un « état transnaturel ». (Cf. J.-B. Kors, O. P., *La justice primitive et le péché originel, d'après S. Thomas*, dans la Bibliothèque Thomiste, Kain, Belgique, in-8°, XII-176 p., 1922.)

toute gratuite et pour ainsi dire toute extrinsèque. Oui, mais comprenons en quel sens nouveau il le fait, contre le Jansénisme même, et non pas en dépit, mais en raison même du caractère d'intimité ou presque d'intrinsécité qu'il découvre dans la vie chrétienne. Si les vues que nous avons exposées plus haut permettent de donner à la belle doctrine de l'âme de l'Église, accessible à ceux mêmes qui ne peuvent connaître son corps, des développements précieux, Pascal, en son réalisme spirituel, n'insiste pas moins, et même plus énergiquement que personne, sur le caractère historique, substantiel, ontologique des conditions ou des sources mêmes de la destinée surnaturelle de l'homme. Ce n'est ni au Dieu d'Aristote, ni aux rêves de la conscience qu'il fait confiance ; c'est au Dieu d'Abraham, d'Isaac, de Jacob, au Dieu qui s'est révélé, qui s'est incarné, qui s'est donné. La seule source vive est là : il n'est possible de participer à l'âme de l'Église que parce qu'il y a un Corps, parce que la grâce a coulé du Christ, parce qu'elle en coule toujours. Même quand elle paraît nous atteindre par les voies anonymes de la spontanéité et de l'effort moral, elle vient non d'en bas, mais d'en haut. Et, si nous ne pouvons légitimement et impunément nous en tenir à l'étage de la nature et de la raison, ce n'est point par une nécessité inhérente à notre humanité, c'est par l'afflux intérieur et extrinsèque tout ensemble du don réellement, historiquement, gratuitement divin. Cette afférence nous est indispensable pour atteindre notre fin, une fin à laquelle nous ne pouvons nous soustraire, mais que nous pouvons manquer. De ce point de vue s'expliquent tant de textes de Pascal qui semblent d'abord incompatibles. Et combien aussi se trouve par là même renouvelée et redressée l'idée janséniste de la *tradition* ! Pas plus qu'il ne faut considérer la conscience comme une sorte de révélation ou de signe mystique, il ne faut voir dans la tradition une lettre mécaniquement conservée, une science intellectuellement transmise, encore moins une évolution vitale. Pascal a le sens profond de « la Suite de la Religion » ; il la voit, cette suite, non pas seulement dans le simple spectacle des événements extérieurs et des révolutions politiques qui font réussir à leur fin les desseins d'une Providence toujours paradoxale, non pas même dans une sorte d'histoire sainte et prophétique juxtaposée et insérée en une histoire profane, mais il la voit dans cette unité substantielle par le dedans, dans cette vie sacramentelle qui assimile les membres au

chef, dans cette Assemblée des âmes communiant à Dieu et communiant entre elles par Dieu. « Je ne me séparerai jamais ! » Il ne s'agit pas d'un dépôt à se passer de mains en mains, d'un commentaire confié aux scribes : Pascal a besoin d'une intervention précise, singulière et pour ainsi dire constamment anormale du Dieu de bonté qui manifeste ses intentions anthropomorphiques par les miracles publics ou secrets, qui déconcerte les demi-habiles et les faux sages par ses silences comme par ses manifestations, et dont les exigences amoureuses sont comprises des simples, du bon peuple, des petits, des vrais sages. Pour lui la tradition, c'est Dieu s'étant attesté et s'attestant par une Incarnation prolongée ; c'est la présence réelle de l'action divine à la fois sensible au cœur, cachée à la pure curiosité, mystérieuse et claire tout ensemble, aveuglante et illuminante.

— Avec Port-Royal et la thèse selon laquelle, au milieu du déluge de corruption, il y a une arche d'élus qui maintient, au regard même du monde et devant la justice divine, le témoignage et comme le martyre permanent de l'esprit chrétien, Pascal consonne en participant d'intention, de zèle et même d'abord de fait au petit troupeau. Mais ces fidèles ne sont pas ici ou là dans une enceinte, dans un groupe, dans une solitude. Ils composent ce mystère à la fois caché et cependant visible et patent de l'Église universelle qui porte en elle, à chaque moment de la durée et qui tend à porter en chaque point de l'espace, sa clarté décisive pour les yeux préparés à voir, pour les oreilles qui savent et veulent entendre. Les preuves ne viennent pas uniquement du passé ; dans l'état présent de l'Église, en tout point de la durée, par ce qu'elle a d'éternel, il y a, malgré ses misères et malgré ses chutes dans les choses temporelles, une démonstration permanente et adaptée à tous, une démonstration, qui peut et doit être suffisante, de sa vérité et de sa divinité. Ah ! sans doute, avec cette intransigeante impétuosité qui cherche le parfait en toutes choses, Pascal a discerné les grimaces, les hypocrisies, les domestications, les perversions qui renouvellent la passion du Christ, et menacent d'écraser sous le scandale la force des preuves : pour donner à son apologie plus d'efficacité contre les libertins, il lui eût fallu pouvoir ôter du visage de l'Église les souillures qui à tant de regards la rendent méconnaissable : d'où son long et passionné combat contre les abus (et il y aurait ici un départ à faire entre ce que lui inspire un Gallicanisme, très distinct du Jansénisme, comme

aussi un sens conservateur, très hostile à l'absolutisme naissant et à des conceptions politiques, morales et religieuses qui choquaient les mœurs traditionnelles de son milieu social autant que les exigences de sa piété). Mais il n'est pas de ceux qui ne sont que du parti des mécontents et qui protestent en perpétuels « appelants ». S'il est sans merci pour ces ambitieux et ces voluptueux, pour ces « infâmes » qui abusent de la foi, qui pervertissent la piété afin de se pousser dans le monde; s'il frémit d'une indignation prophétique en prévoyant le règne, déjà commencé, toujours commencé, des sycophantes et des pharisiens, des roués et des tartufes, il n'est pas moins clairvoyant et implacable, en face des « partisans » bornés, des « scribes » et des disputeurs, des rêveurs égarés dans leur optimisme illuminé qui n'est que nuées. Contre ceux qui se contenteraient d'un Christianisme raisonnable et mondain dans les limites de la conscience morale et de l'honnêteté banale, comme contre ceux qui voudraient imposer aux simples les rigueurs de la discipline chrétienne afin de se réserver les profits de l'ordre catholique et de la domination charnelle sans en accepter pour eux-mêmes la vérité et les exigences, il demeure plus douloureusement indigné qu'aucun Janséniste. *Et plus ego*, peut-il dire, *sed aliter et melius!* Car son impitoyable réalisme l'amène à réintégrer dans sa conception de l'ordre jusqu'aux puissances décevantes et perverses elles-mêmes, la grimace, les faux-semblants, les prestiges de la grandeur des forts et le faste même, si peu évangélique qu'il soit, des autorités spirituelles. Il y a, dit-il, « un bel ordre fondé sur la concupiscence même ». Mais cela, qui est si peu janséniste, il le dit et il le fait non en esprit de découragement, de mépris, de dépit ou d'abdication : c'est dans son humanité même et sa piété accrue, dans son humilité et sa charité, plus compréhensive et plus sereine, qu'il trouve l'inspiration de subir la cruelle mortification du monde; il sait qu'en ce monde il faut accepter d'être « soumis à la vanité », sans cesser pour cela de lutter contre elle; ne point attendre le triomphe terrestre d'une parousie; se réformer soi-même avant de songer à réformer les autres; ne se retrouver qu'en Jésus humble, silencieux, couronné d'épines, et agoniser avec lui jusqu'à la fin des temps.

D'où son attitude finale qui est si parfaitement différente de celle de ses anciens amis et surtout de celle des générations suivantes de Jansénistes : chez eux et chez lui, le principe secret des

pensées, des actes, des sentiments est tout autre. Lui qui était « comme toujours en colère », il entre dans une douceur, une paix, une docilité d'enfant : autant que la maladie le permet, il recueille ses pensées pour l'apologie qu'il prépare, afin d'introduire les libertins, pour lesquels il prie à genoux avec amour, dans l'ordre de la charité ; il a repris ses travaux mathématiques, comme il arrive aux mystiques parvenus aux plus hauts sommets de l'union divine, là où l'entier détachement rattache très purement à tout ; il multiplie les témoignages de sa tendresse pour les membres souffrants du Christ ; il secourt une pauvresse, qui était une protégée des Jésuites ; il accueille chez lui, pour qu'il reçoive les mêmes soins que lui, un mendiant malade... Mais nous n'avons pas ici à suivre le détail des faits où pourrait apparaître la marque de sa libération profonde. Sans doute il serait instructif de confirmer par l'histoire de sa vie, de sa mort l'analyse des idées et la critique des doctrines[1] ; mais c'est cet examen interne des tendances et de l'esprit même de Pascal qui importe surtout et qui seul peut éclairer à fond le débat, permettre d'expliquer les attitudes extérieures, justifier une conclusion aussi tranchée que celle à laquelle nous sommes amenés : Janséniste, Pascal l'a été plus qu'aucun autre, si l'on tient compte des raisons morales et des prétextes historiques du Jansénisme; nul n'a plus senti le tragique du drame chrétien, les dangers de l'adultération morale et religieuse. Mais anti-Janséniste, Pascal l'a été à l'extrême, si l'on considère le fond secret de la doctrine, les méthodes de pensée, de style même, les dispositions et les orientations ultimes de l'âme. Dès lors le problème, naguère discuté, d'une rétractation finale perd l'importance et même la signification qu'il semblait naturel d'y attacher. Pascal n'avait pas à opérer *in extremis* un brusque retournement, à contresigner un désaveu ; il n'avait qu'à attester ce qui était la vérité profonde, durable, non seulement acquise progressivement, mais, à vrai dire, première et permanente : sous les formules accidentelles et occasionnelles, imitées ou fausses même parfois dont il s'était servi (et ce qu'il avait peut-être à regretter des *Provinciales* relevait d'une confession

1. Il resterait peut-être aussi, non seulement à retrouver dans les faits la traduction et l'illustration des idées, mais aussi à récrire cet article uniquement avec des formules et des citations de Pascal. Pourtant il se peut que l'indigence d'une forme plate et moderne laisse mieux apercevoir le sens de la thèse soutenue, le caractère plus technique des conclusions, la place de la pensée pascalienne dans l'histoire générale des idées et dans les controverses actuelles de la philosophie religieuse.

de fautes morales, mais non d'un désaveu d'erreurs systématiques), avait constamment circulé non seulement une vie de foi soumise, mais de plus en plus une philosophie religieuse, une doctrine personnelle dont toutes les inspirations et aspirations sont anti-jansénistes, *au maximum* :

Et plus on les *explicite* techniquement, en philosophe ou en théologien, ces tendances expresses, plus elles apparaissent telles. Si l'on doit détacher Pascal de son entourage, de son mobilier ou de son orchestration jansénistes, ce n'est pas seulement parce qu'il a écrit : « Je n'ai d'attache sur la terre qu'à la seule Église catholique, apostolique et romaine, dans laquelle je veux vivre et mourir, et dans la communion avec le Pape, son souverain chef... » (ceci exprime son intention, sa volonté élicite, mais sur laquelle il pourrait se faire quelque illusion, et qui traduirait peut-être une contention plutôt qu'une spontanéité, *libere, sed non libenter*) : c'est parce qu'il s'agit de sa pensée intrinsèque et constitutionnelle, du fond même de ses tendances ; et c'est parce que ce dégagement du Jansénisme, en le rendant à lui-même et à la vérité même, permet enfin d'apercevoir à nu la signification authentique et la valeur inépuisée de son œuvre. On nous pardonnera donc ce qu'il y a eu de laborieux dans cette confrontation, trop sommaire encore et qu'il faudrait pousser beaucoup plus loin, du dynamisme de la dogmatique janséniste et de la méthodologie, de l'épistémologie, de l'apologétique Pascaliennes.

Nous devons conclure que, très ordinairement, on a exagéré ou même dénaturé le Jansénisme de Pascal. Son Jansénisme est superficiel, emprunté, occasionnel, équivoque ; il y a été entraîné par les circonstances de ses premières conversions, par l'aspect moral de la doctrine, par le caractère dramatique et logique des conceptions religieuses qui lui étaient apparues à Rouen ou à Port-Royal, par un attachement de cœur à des hommes dignes de sa reconnaissance de néophyte, par son admiration pour leurs austères vertus, leur courage dans la lutte contre le relâchement et la politique, leurs épreuves. Son anti-jansénisme, inconscient d'abord et longtemps, est profond, personnel : plus que ses maîtres et ses amis, ou pour ainsi dire contre eux à son insu, il a — le sens des réalités concrètes et psychologiques, non le génie de l'abstraction et la superstition de l'idéologie ; — le sens de l'Augustinisme vivant (*fecisti nos ad te, Domine*) et de « l'âme naturellement chrétienne »,

non le goût de l'érudition et des controverses d'école ; — le sens des conditions essentielles et intrinsèques de la destinée divine de l'homme, non l'idée d'une sujétion aveugle et d'une abdication devant le décret obscur d'un Dieu sans entrailles (on sait assez combien « la dévotion au Sacré Cœur » est restée odieuse aux Jansénistes) ; — le sens de la tradition vivante conçue comme une condition et comme une expression de la vie intérieure des âmes, non la défiance instinctive de la donnée sociale et de l'autorité, la passion inavouée de l'individualisme, corrélative et symétriquement inverse d'une conception excessive et trop purement théorique de la solidarité et de la tradition ; — le sens et l'estime des données historiques et de la continuité intime des faits religieux considérées à la double lumière de leur développement dans le temps et de leur totale simultanéité dans l'éternelle cohésion du dessein divin, mais non l'idée d'une série d'accidents qui, comme la Chute, ou l'Incarnation, ou la Grâce, seraient plaqués pour ainsi dire après coup, sans entrer dans un plan supérieur où les interventions de la liberté même rebelle rencontrent une plasticité et une miséricorde inépuisables. Par ses principes et ses présupposés, le Jansénisme tend à une idéologie oscillant d'un surnaturalisme exclusif et extrinséciste à un intrinsécisme naturiste et individualiste. Pascal est exactement le contraire d'un idéologue, d'un historiciste, d'un extrinséciste, d'un intrinséciste : observateur des réalités, des faits, des âmes, il allie (non pas comme choses compensatrices, mais comme vérités inséparablement unes) les exigences intimes et les données historiques : ce qu'il y a de plus spirituel et de plus profond en lui rejoint naturellement ce qu'il y a de plus social, de plus visible, de plus littéral, de plus corporel dans l'Église, de plus caché et de plus haut dans l'essentielle cohérence du gouvernement divin : il représente le maximum d'extension et d'intensité de la conscience chrétienne ; il représente la vie intérieure en tant qu'elle est universellement liée par la loi de la charité dans l'organisme catholique, selon le sens étymologiquement précis et théologiquement défini du mot « catholique ».

Écarter les voiles, les formules jansénistes qui ont masqué et étouffé si longtemps la pensée vraie de Pascal, c'est nous permettre de le comprendre ; c'est aussi expliquer et accroître sa fécondité. Usons même d'une image plus forte et plus juste que celle d'un vêtement garrottant et déformant sa croissance : le Jansénisme

a été, à beaucoup d'égards, pour le développement de son être et de son action spirituelle, comme un fibrome adhérent : puisse-t-on réussir à l'opérer ! Soulagé de ce poids meurtrier, il doit nous apparaître infiniment plus vivant encore et plus émouvant, émouvant par sa souffrance qui a été même pour lui si indéfinissable à tant d'égards, émouvant pour nous-mêmes qui reconnaîtrons plus librement en lui, une fois écartées les archaïques formes d'un théologisme mort, les vérités, les préoccupations les plus actuelles. Ce fardeau du lourd et opaque Jansénisme dont il faut le décharger, c'est ce qui empêche encore trop de nos contemporains de goûter la « modernité » de Pascal. Mais, pour peu qu'on y réfléchisse d'un esprit non prévenu, l'on verra qu'il nous offre en lingot tout ce qui a été monnayé depuis lui, et mieux encore, puisqu'il unit dans une vue simple, puisqu'il intègre en un organisme équilibré toutes les découvertes et les initiatives de l'épistémologie critique, de la psychologie religieuse, de la philosophie nouvelle, de l'exégèse et de l'apologétique, les études les plus récentes sur la tradition, sur la vie ascétique et mystique, chacune en sa place, en son rang, en son ordre, pour former, sans apparence technique, un ensemble d'une pondération et d'une précision techniques. Pour pouvoir ici marquer l'opulence de cette ample pensée, il est bon d'énumérer, en évoquant d'autres noms et d'autres doctrines, les ingrédients de l'ample synthèse où il retrouverait partout son bien. Elle est sienne, en son vrai sens, la doctrine Augustinienne de l'illumination intérieure et de la divine vie de l'esprit ; elle est sienne, la méthode de Saint Ignace qui plie la machine et, par le dynamisme de l'action, va du dehors au dedans ; elle est sienne, la méthode de Saint François de Sales qui, trouvant et mettant toujours davantage Dieu au cœur, va du dedans au dehors ; elle est sienne, cette philosophie foncièrement « raisonnable » de Saint Jean de la Croix qui conduit l'âme, par le détachement et la nudité jusqu'à la paisible aisance et lumière d'une vie nouvelle de charité ; plus que Bossuet, et en un sens plus intérieur que lui, il embrasse « la suite de la Religion » ; plus que Newman, il a le sens des mouvantes réalités de l'histoire, le sens des inférences, le sens des certitudes réelles qui ne résultent pas d'une somme de données notionnelles ; comme nos modernes savants et nos critiques, il sait la beauté, le rôle, les limites, la relativité des sciences métaphysiques, mathématiques, physiques, psychologiques, politiques, sociales ; autre-

ment et mieux que les traditionnalistes, il a le sens des contingences et des fixités salutaires ; avec Dechamps, et en accord d'avance avec le concile du Vatican, il voit que le fait chrétien est moins un fait comme un autre qu'un acte perpétué qui contient sa vérité et sa preuve, par la rencontre de la donnée intérieure et de la donnée extérieure prêtes à se reconnaître et à s'embrasser dans la conscience religieuse ; autrement, et mieux que nos pragmatistes et nos intuitionnistes, il critique la connaissance qui ne se tourne pas à agir, celle qui n'est qu'un moyen, mais qui risque de devenir un obstacle, une tyrannie, une idole sur le chemin de la vérité et de la charité quand elle s'estime suffisante ; par une singulière rencontre avec la sociologie positiviste, il a compris la genèse des contraintes et la raison des routines politiques ou sociales ; avec les pionniers de la métaphysique et de l'apologétique récente, il a vu « l'intenable intime » que l'homme porte en soi, les problèmes nés de l'hétérogénéité essentielle et de la continuité réelle qu'il y a entre la vie de l'esprit et les requêtes chrétiennes, le genre de certitude et d'exigences de cet « ordre » auquel, selon lui, comme selon eux, nous ne saurions accéder de nous-même, mais dont, cependant, nous ne pouvons nous évader et nous exclure : par ses méthodes il procure le moyen de préciser l'énoncé légitime et les conditions nécessaires du problème spécifiquement religieux, d'approfondir les données psychologiques d'une enquête, de fournir ainsi les éléments humains qu'implique la solution des plus hautes difficultés de la vie spirituelle.

Par l'ampleur de ces initiatives intellectuelles que leur caractère ébauché, diversifié, fragmentaire, n'empêche pas d'être coordonnées et hiérarchisées en dehors de tout Jansénisme, Pascal est admirable au delà même de la gloire dont il rayonne déjà. Mais ce n'est pas de cette grandeur de l'esprit qu'il se fût soucié ; il n'y aurait, d'ailleurs, pas atteint si, au lieu de se borner à dire que « tout ce qui ne va pas à la charité est figure », il n'avait, par sa souffrance, par sa douceur, par sa docilité d'enfant, et jusque par la victoire remportée sur l'âpreté de son zèle, sur son impatience du mal, sur son impétuosité pour le bien, réalisé en sa personne les états mêmes de Jésus et le mystère de la charité catholique.

MAURICE BLONDEL.

LA SOLITUDE DE PASCAL

Une des *Pensées* de Pascal commence par ces lignes où il est permis d'apercevoir l'écho d'une confidence : « J'avais passé longtemps dans l'étude des sciences abstraites ; et le peu de communication qu'on en peut avoir m'en avait dégoûté » (144) [1].

Il semble qu'aux yeux de Pascal, la science dût avoir son prix, non pas seulement en soi, par les vérités dont elle nous assure la possession, mais au delà, dans l'humanité même, parce qu'elle apporte avec elle, ainsi que l'avaient cru jadis les Pythagore et les Platon, le principe de la communion interne qui fonde la cité des esprits. Et l'histoire ne nous offre point de carrière où l'espérance du rayonnement et de la « communication » eût été plus tôt satisfaite. Blaise Pascal est encore un enfant lorsque son génie « éclate ». Dès sa treizième année, raconte Mme Perier, « il se trouvait régulièrement aux conférences qui se faisaient toutes les semaines, où tous les habiles gens de Paris s'assemblaient pour porter leurs ouvrages, ou pour examiner ceux des autres. Mon frère y tenait fort bien son rang, tant pour l'examen que pour la production; car il était de ceux qui y portaient le plus souvent des choses nouvelles » (I, 56).

Cette Académie libre, dont l'infatigable activité du P. Mersenne avait fait un centre international, était animée d'une certitude : la marche de la raison, interrompue par la barbarie médiévale, mal assurée dans la confusion de la Renaissance, allait enfin reprendre ; un rythme de progrès continu lui serait désormais imprimé, grâce à

1. Les *Pensées*, à l'exception du *Mystère de Jésus*, sont indiquées par le numéro des fragments dans nos éditions Hachette. Les références, pour les autres écrits ou documents, sont données par deux chiffres qui désignent le tome et la page de l'édition des *Grands Écrivains de la France* (1904-1914). Cette édition, pour la partie mathématique, est l'œuvre de Pierre Boutroux ; pour les *Provinciales* et les traités d'ordre théologique, de Félix Gazier.

l'application réfléchie de méthodes qui donnent le moyen de faire un départ définitif entre les opinions, sujets de disputes séculaires, et les conclusions dûment établies du calcul ou de l'expérience. Pour la science, le commencement du XVIIe siècle apparaît comme un véritable « âge d'or ». La tâche n'y était pas, ce qu'elle est devenue à l'époque actuelle, de préciser, de rectifier au terme d'une revision laborieuse, des résultats antérieurement acquis et qui sont déjà d'ordre scientifique. Elle était autrement large et autrement joyeuse : il s'agissait d'introduire les méthodes créatrices de lumière et de vérité dans des domaines qui avaient été jusque-là prétextes à dissertations de rhétorique ou de théologie, d'ouvrir des perspectives sur la fécondité illimitée qui est inhérente à l'intelligence de l'homme une fois qu'elle a su découvrir ou reconquérir l'autonomie qui exprime son essence et sa dignité.

C'est avec allégresse que Pascal accompagne ses aînés dans leurs merveilleux voyages d'exploration, qu'il court pour son compte à la recherche de terres inconnues. Il n'avait pas dix-sept ans lorsqu'on imprima de lui un placard en forme d'affiche : l'*Essai pour les Coniques*, dont on peut dire, avec Leibniz, que, « profitant des pensées de M. Desargues... il avait poussé les choses bien plus loin » (I, 248, n. 1). A l'hommage public que Blaise Pascal y rend au « premier inventeur... un des grands esprits de ce temps » (I, 257), répondra l'admiration que le maître professe pour le disciple : attaqué violemment par Curabelle, Desargues déclare qu'il attend, pour répondre, le moment « où la démonstration de cette grande proposition, *la Pascale*, verra le jour » (I, 248).

En juillet 1654, Fermat, à qui Pascal écrira plus tard : *vous êtes* « celui de toute l'Europe que je tiens pour le plus grand géomètre » (X, 4), entre en correspondance avec lui ; et voici comme Pascal s'exprime : « L'impatience me prend aussi bien qu'à vous, et quoique je sois encore au lit, je ne puis m'empêcher de vous dire que je reçus hier au soir... votre lettre sur les partis... J'en suis tout satisfait, car je ne doute plus maintenant que je ne sois dans la vérité, après la rencontre admirable où je me trouve avec vous... Je me trouvais seul qui eusse connu cette proposition... Je voudrais désormais vous ouvrir mon cœur, s'il se pouvait, tant j'ai de joie de voir notre rencontre. Je vois bien que la vérité est la même à Tolose et à Paris » (III, 381-382).

Les écrits mathématiques de cette époque, qui précèdent de peu

ce qu'on a pris l'habitude d'appeler la conversion définitive de Pascal, laissent entrevoir une philosophie de la nature d'autant plus remarquable que la matière en est plus éloignée de la réalité concrète. C'est un sujet « nouveau, assez obscur en soi », que l'étude des caractères de divisibilité. Pascal insiste sur « l'extrême lucidité de ses propres démonstrations, qui permettent de séparer, dans les règles de divisibilité, ce qui tient au choix du système particulier de numération, décimal ou duodécimal, et ce qui exprime les propriétés intrinsèques des nombres (III, 336). Par delà donc les conventions humaines où tant de penseurs autorisés du XIXe siècle ont voulu faire rentrer le corps entier des mathématiques, se manifestent les « effets de nature » qui sont l'objet même de la science. Et, par un trait nouveau de génie, Pascal aperçoit l'essence de cette *nature* mathématique dans la liaison qu'elle établit entre des domaines que nos catégories semblent opposer ; la discontinuité du nombre, sur laquelle portent les théories du calcul combinatoire, et la continuité des grandeurs auxquelles s'attachent les « amateurs d'indivisibles » (III, 366). A cette philosophie de la nature, « éprise d'unité », Pascal appuie une philosophie de l'humanité, la vérité ne se manifestant jamais mieux que par la diversité des procédés qui permettent de la « rouler en plusieurs sortes », les différents esprits concourant au même résultat qu'ils ont abordé à partir de points différents, et un même esprit se mettant d'accord avec lui-même pour apercevoir la convergence des « routes » qu'il a suivies tour à tour : « Si on ne sait pas tourner les propositions à tout sens, et qu'on ne se serve que du premier biais qu'on a envisagé, on n'ira jamais bien loin » (III, 511). Fréquemment, au cours de ses traités arithmétiques, Pascal s'adresse à ses lecteurs comme à des compagnons dont il suscite le zèle, dont il encourage la vocation. Et l'un de ces traités se termine par une sorte d'offrande à l'amitié : Aimé de Gaignières avait trouvé une méthode pour déterminer combien de fois un nombre se combine dans un autre. Pascal résout le problème par une voie plus aisée, à l'aide du triangle arithmétique ; mais il se borne à montrer la concordance des deux procédés : « Ce point étant acquis, je renonce volontiers à publier les résultats qu'il me coûtait d'abord de supprimer, tant il m'est doux de pouvoir rappeler ici le travail d'un ami » (III, 593).

Ce sentiment heureux, cette expression presque tendre, ne corres-

pondent qu'à l'un des aspects de la carrière scientifique de Pascal. Chacune de ses étapes voit l'idéal de communion interne, qui se justifie lui-même par l'incessante extension des vérités découvertes et contrôlées, se heurter à la mauvaise humeur, à la mauvaise volonté, à la mauvaise foi des hommes dont Pascal semblait en droit d'attendre adhésion et collaboration. Parce qu'Etienne Pascal était des amis de Roberval, Descartes répond plus que sèchement à l'annonce enthousiaste que le P. Mersenne lui avait faite du travail sur les *Coniques* (I, 245). A Rouen, la mise au point de la *Machine arithmétique*, si laborieuse et qui causa le premier ébranlement de la santé de Pascal, fournit à un horloger de la ville l'occasion d'une contrefaçon. L'émotion de Pascal fut extraordinaire : « L'aspect de ce petit avorton me déplut au dernier point et refroidit tellement l'ardeur avec laquelle je faisais lors travailler à l'accomplissement de mon modèle qu'à l'instant même je donnai congé à tous mes ouvriers, résolu de quitter entièrement mon entreprise par la juste appréhension que je conçus qu'une pareille hardiesse ne prît à plusieurs autres, et que les fausses copies qu'ils pourraient produire de cette nouvelle pensée n'en ruinassent l'estime dès sa naissance avec l'utilité que le public pourrait en recevoir » (I, 312). La vivacité de cette réaction, la soudaineté de ce découragement, font pressentir comment retentirent en lui les moindres vicissitudes du débat auquel donnèrent lieu les *Expériences du Vide*. Il les avait entreprises dans une coopération confiante avec les amis de son père, Mersenne et Roberval, avec des jeunes gens, Adrien Auzoult et Hallé de Monflaines; dès les premiers résultats qu'il obtint à Rouen, il avait tenu à en consacrer la valeur par des conférences publiques. C'est cet éclat qui devait susciter des revendications en priorité où, alors même qu'il n'était pas visé directement, sa susceptibilité apercevait des atteintes, non pas seulement à son originalité de savant, mais à sa dignité d'homme : « Parmi toutes les personnes qui font profession de lettres, ce n'est pas un moindre crime de s'attribuer une invention étrangère qu'en la société civile d'usurper les possessions d'autrui... Le reproche de l'ignorance, non plus que celui de l'indigence, n'a rien d'injurieux que pour celui qui le profère ; mais celui de larcin est de telle nature qu'un homme d'honneur ne doit point souffrir de s'en voir accuser, sans s'exposer au péril que son silence tienne lieu de conviction » (II, 500-501).

D'autre part, l'exactitude de Pascal dans l'interprétation des expériences qui « sont les seuls principes de la physique » (II, 136), éveille les susceptibilités de l'ordre auquel plus tard il reprochera d'avoir obtenu « contre Galilée », maître de Torricelli, « ce décret de Rome qui condamnait son opinion touchant le mouvement de la terre » (VII, 54). N'est-ce pas un spectacle étrange, non moins affligeant pour la raison que pour la Religion, de voir un P. Noël invoquer *le sens commun des physiciens* en faveur de ce qu'il appelle le *Plein du Vide*, s'attarder dans la défense d'une scolastique qui met sur un même plan d'autorité la science des Païens et la révélation de l'Évangile, comme si le Christ avait été envoyé sur terre afin de consacrer l'orthodoxie du système aristotélicien?

Mais le plus étonnant, et qui fut pour Pascal aussi douloureux qu'instructif, ce fut de rencontrer un même esprit de prévention et d'erreur chez les savants qui se proclamaient affranchis des superstitions médiévales. Qu'on se rappelle la visite que Descartes vint faire, en présence de Roberval, à ce jeune homme de vingt-quatre ans, malade et qui avait, dit sa sœur Jacqueline, « peine à se contraindre et à parler, particulièrement le matin » (II, 42). Certes la portée de l'expérience de Torricelli était immédiatement apparue à Descartes : il croit fort... la colonne d'air « mais, ajoute Jacqueline Pascal, par une raison que mon frère n'approuve pas » (II, 46). Seulement, chez Descartes, l'intelligence du fait expérimental demeure liée aux principes *a priori* de sa philosophie. Soutenir « la colonne d'air », c'est en même temps être partisan du plein. Pascal n'oppose pas à son hôte une contradiction directe ; mais le sentiment qui est derrière cette réserve n'est pas douteux, et Jacqueline s'en est fait l'interprète dans la lettre où elle décrit la scène : « M. Descartes, avec un grand sérieux, comme on lui contait une expérience et qu'on lui demanda ce qu'il croyait qui fût entré dans la seringue, dit que c'était de la matière subtile ». Sur quoi Roberval rompra en visière à son éternel adversaire, invoquant le « fait avéré » par le physicien contre « les chimères » de la métaphysique (II, 43 et 46). Or, ce même Roberval, dans l'intimité de qui Blaise Pascal a grandi, qui lui avait appris à prendre en méfiance la cosmologie imaginaire des *Principes* comme l'*analyse spécieuse* de la *Géométrie*, ne résiste pas davantage à la tentation de présumer l'infaillibilité de son jugement propre, par delà cette épreuve de la nature dont, en théorie pourtant, il faisait la règle de

sa conduite scientifique et de sa conviction. S'il est contre la « matière subtile », il est aussi contre « la colonne d'air » (II, 47), témoin ce que, le 16 janvier 1648, Le Tenneur écrivait, à propos de l'expérience projetée sur le Puy de Dôme : « Je pense, avec Roberval, que cela serait entièrement inutile et que la même chose se trouverait en haut qu'en bas » (II, 152). Lorsque Pascal, le 15 novembre précédent, avait adressé à M. Perier cette lettre fameuse qu'il devait publier en même temps que le *Récit de la grande Expérience de l'Equilibre des Liqueurs*, il avait conscience d'être seul pour aborder la nature de face, sans préjugé d'amour-propre ou de système ; « J'ai, disait-il, beaucoup de raisons » pour croire au succès, « quoique tous ceux qui ont médité sur cette matière soient contraires à ce sentiment » (II, 160).

Dans les motifs qui détournèrent Pascal de la science devait entrer, pour une grande part, l'amertume d'une espérance trompée. « L'homme, qui n'est produit que pour l'infinité » (II, 138), puise dans la démonstration mathématique et dans le contrôle expérimental la certitude d'un progrès capable de se continuer à travers les générations, sans défaillance et sans recul. Mais on dirait que sa condition ne supporte point qu'il goûte une pleine satisfaction dans cette idée d'une connaissance pure et désintéressée : « La raison a beau crier, elle ne peut mettre le prix aux choses » (82). L' « éclat » qui exprime la grandeur de l'esprit est un « éclat » froid et stérile, limité à la superficie de l'être. En s'emparant des nouvelles méthodes de géométrie et de physique qui lui apparaissaient comme un domaine naturellement ouvert à l'universalité de la raison humaine, Pascal n'a guère fait que troubler le sommeil dogmatique de l'École, que susciter la défiance et la jalousie de ses émules : sa supériorité l'a condamné à l'isolement. Et si, plus tard, lorsqu'il aura renoncé au monde, il lui arrivera de songer à cet isolement et à cette supériorité, ce sera pour en tirer des moyens de charité. Sur le conseil du duc de Rouannez, il institue le concours de la Roulette, non point en vue de contribuer à l'avancement de la science humaine sur un point réputé inaccessible, mais avec une arrière-pensée de défi aux géomètres contemporains, afin qu'une auréole de sainteté contagieuse se dessine autour de celui qui avait abdiqué, pour le service de son Dieu, un génie absolument unique.

II

La pratique de la vie religieuse aura-t-elle de quoi remplir ce désir de « communication » auquel la science n'a pu satisfaire ?

Ici encore la pensée pascalienne comporte un double aspect. Pascal avait longuement médité — l'*Entretien avec Saci* en témoigne — le « Dieu des philosophes et savants », celui dont tous les hommes en tant qu'hommes peuvent approcher sans crainte ni tremblement : possédant par la raison une étincelle de la lumière divine, ils sont destinés à s'unir en Dieu comme les membres d'un même corps. « L'esprit croit naturellement, et la volonté aime naturellement » (81). Parallèle à l'instinct qui, dès l'enfance, l'avait entraîné vers un savoir où se joignent transparence intellectuelle et réalité concrète, un élan spontané du cœur ne devait-il pas diriger Pascal vers un Être qui est toute sagesse et toute bonté, dont rien ne saurait émaner que le plus égaré ressentît jamais comme mauvais et douloureux? Le Dieu des « Stoïques » est inaccessible à la colère ; il ne connaîtra même pas la justice, si la justice devait prendre l'aspect de la vengeance et s'exercer comme une affliction. Il est le bienfaiteur, au sens direct, plein, absolu, du mot. La meilleure preuve qu'il nous ait effectivement donnée de ses bienfaits, c'est qu'il a su les préserver de tout contact avec l'impureté du mal et de la faute.

Tel est l'idéal de religion rationnelle que l'antiquité présentait à Pascal ; cet idéal, pris en soi, ne soulève pas plus d'objection que l'idéal de la science, pris en soi. Seulement, là comme ici, la raison commande que l'on s'incline devant la réalité du fait. Or, c'est un fait que l'homme ne possède pas la capacité de porter ce double idéal. Le Dieu des philosophes et savants n'est pas le vrai Dieu ; nous excédons les forces de l'intelligence humaine quand nous prétendons faire sortir d'un argument métaphysique, qui n'est qu'un agencement de notions abstraites, l'infinité réelle du Dieu vivant. Descartes, en « bon mathématicien », ne prenait-il pas Dieu pour une « proposition » (36), lorsqu'il en faisait l'enjeu d'une démonstration où il prétendait rivaliser de rigueur avec la méthode mathématique ? Mais, l' « auteur des vérités géométriques », ou même cet architecte du monde dont « le ciel et les oiseaux » disent la puissance, l'habileté, la bonté, ne calmeront pas l'effroi qu'inspire « le silence éternel des espaces infinis » (206). Surtout le Dieu de la religion naturelle est incapable de donner aux créatures la force nécessaire à franchir la distance

qui les sépare de l'Être dont la grandeur leur est apparue infinie, par contraste avec leur propre imperfection : « Pour faire d'un homme un saint, il faut bien que ce soit la grâce, et qui en doute ne sait ce que c'est que saint et qu'homme » (508).

Ainsi notre propre raison nous désavoue et nous condamne, parce qu'en dressant devant nous la norme d'une vérité, d'une justice universelle, elle nous interdit de fermer les yeux sur l'incertitude, sur l'instabilité, sur la contradiction de nos doctrines spéculatives et de nos institutions politiques. « La sagesse nous envoie à l'enfance » (271) ; elle nous demande d'accueillir, dans le silence et dans le respect, l'autorité de la révélation et de l'Église. Un tel renversement de valeurs apparaîtrait funeste, si la *libido sciendi* devait être une fin de soi ; il est le signe de la vérité du moment que le christianisme a été dégagé des éléments philosophiques qui s'y sont introduits au cours des siècles, qu'il a été ramené à la pure tradition des livres sacrés où Dieu se définit « Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob ».

Ce Dieu n'est pas le Dieu de la géométrie ou de la nature ; c'est le Dieu de l'histoire, qui s'est perpétuellement manifesté par le soin jaloux avec lequel il a maintenu ses élus dans la solitude. C'est le Dieu d'un livre unique et d'un peuple singulier séparé de tous les autres peuples (644). Plus encore que la cité de Cécrops, la cité de Moïse s'oppose au cosmopolitisme de ces Stoïques qui disent : *Rentrez au dedans de vous-mêmes* (465), comme s'il nous suffisait de nous reprendre à notre source, de nous y renouveler, pour que nous sentions émaner du feu divin le rayonnement de la charité universelle. Pascal récuse le θεὸς ἄφθονος, qui s'exprimerait par l'âme du monde ; le Dieu de la Bible est le *Deus zelotes*, dont la *Onzième Provinciale* établit la psychologie avec une précision terrible. Il a éteint toute lumière autour de la nation choisie ; il l'a conservée, à travers des épreuves sans fin, dans l'isolement de son élection. Bien plus, sur la masse de cette nation, il a répandu l'aveuglement. Avant l'avènement du Christ, il s'était « réservé » un petit nombre de « serviteurs cachés » (VI, 85), prophètes spirituels du Messie spirituel. Or, il n'a pas changé de conduite depuis que le Fils est venu porter aux hommes témoignage du Père : « Il y a peu de vrais chrétiens, je dis même pour la foi » (256).

Du même regard, pénétrant directement jusqu'au fond des choses, avec lequel il avait parcouru l'étendue des sciences ma-

thématiques et physiques, Pascal envisage toutes les raisons étranges pour lesquelles la volonté divine demeure incompréhensible à ceux qui ne s'inclinent pas dans le sentiment du cœur : cet abandon du christianisme à la perpétuité du schisme et de l'hérésie, cette persécution dans l'Église catholique et par l'Église même, enfin cet « éclair » du miracle, dont seront sans doute touchés « les adorateurs inconnus et aux prophètes mêmes » (788), mais où « l'esprit contentieux et opiniâtre » des Chrétiens charnels ne trouvera que scandale et dérision. L'auteur des *Provinciales* devra entrer en bataille contre les « pécheurs qui se croient justes » (534), qui ont installé dans les cadres de la Rome impériale une religion tout à la fois confortable et despotique, épuisant pour leurs administrés les complaisances du droit pénal, enchérissant au besoin sur elles, alors que les gouvernants se ménagent les bénéfices, les jouissances, imitent la cruauté, du pouvoir temporel : « Ils se cachent dans la presse, et appellent le nombre à leur secours » (260), tandis que Pascal ne connaît d'autre refuge que l'intimité de la conscience, le consentement de soi-même à soi-même, « étant seul comme je suis, déclare-t-il dans sa *douzième Lettre*, sans force et sans aucun appui humain contre un si grand corps, et n'étant soutenu que par la vérité et la sincérité » (V, 362). Enfin, les événements suscités par Dieu exigeront de Pascal qu'il se sépare de ceux-là mêmes en qui, depuis de longues années, il avait appris à reconnaître les plus purs, les plus droits, des interprètes du christianisme, mais qui sont trop timides quand il est nécessaire de faire front aux autorités ecclésiastiques en révolte contre leur propre raison d'être. La faiblesse des disciples de Jansénius tient à ce que chacun d'eux n'a pas encore poussé jusqu'au bout l'épreuve de cette solitude où les suites des attachements humains cessent d'être ressenties, où l'âme, s'étant faite à nouveau, selon l'expression de Montaigne, « libre et déliée », obéit à la seule impulsion de la grâce divine : « Je ne crains rien, je n'espère rien. Les évêques ne sont pas ainsi. Le Port-Royal craint, et c'est une mauvaise politique de les séparer, car ils ne craindront plus, et se feront plus craindre » (920).

III

La même fidélité à suivre le cours de la nature ou l'exigence de Dieu semble donc imprimer à la carrière du savant et à la vie du

chrétien un même rythme et un même caractère. Mais *solitude profane* et *solitude sacrée* doivent prendre une signification toute contraire. La science manque son objet si elle ne réussit à fonder, sur la règle universelle du vrai, pour la continuité d'un progrès unanime, la communauté des êtres raisonnables. Dans la solitude où Pascal aperçoit comme le terme de son expérience religieuse, se rendra « sensible au cœur » ce qui est l'essence de la foi : *le mystère de Jésus médiateur.*

« On se fait une idole de la vérité même » (582). C'est pourquoi les hommes ont rêvé de forger des chaînes des raisonnements qui donneraient à la théologie la forme d'une science rationnelle. De même, nous nous faisons *a priori* une idée de la Médiation. Nous imaginons que la réconciliation entre le Créateur et la créature devait s'accomplir dans la lumière intelligible de l'unité retrouvée. A Pascal, Jésus apparaît tout autre. Le voici selon l' « éclat attendu ; le voici selon l'ordre de la charité supra-spirituelle, « seul dans la terre, non seulement qui ressente et partage sa peine, mais qui la sache », seul pour l'agonie, dans un jardin de supplices, « au milieu de ce délaissement universel, et de ses amis choisis pour veiller avec lui... Il souffre cette peine et cet abandon dans l'horreur de la nuit... Jésus a prié les hommes et n'en a pas été exaucé. Jésus, pendant que ses disciples dormaient, a opéré leur salut. »

A défaut des hommes dont son sacrifice rachètera les crimes, dans la négligence de ceux qui ont cru à ses prophéties, à ses miracles, à sa morale, à sa divinité, lui restera-t-il la tendresse du Dieu auquel il est uni dans son éternité? « Jésus prie dans l'incertitude de la volonté du Père... Il a été fait péché par moi, écrit Pascal, en s'adressant directement à Dieu ; tous vos fléaux sont tombés sur lui. » Et ainsi, dans cette séparation du Père et du Fils, le « mystère » s'accomplit. « Et ainsi Jésus était délaissé, seul, à la colère de Dieu. »

Le courroux du ciel répond au sommeil de la terre. *C'est l'épreuve du Médiateur qu'il soit abandonné, isolé, de cela même entre quoi il doit opérer la Médiation.* Une telle épreuve marque l'extrémité de la souffrance ; le fils de Dieu a peine à la supporter, tant il s'est identifié aux créatures que sa pitié veut secourir. « Je crois que Jésus ne s'est jamais plaint que cette seule fois ; mais alors il se plaint comme s'il n'eût plus pu contenir sa douleur excessive : *Mon âme est triste jusqu'à la mort.* »

Cette plainte unique, cette « douleur excessive », Pascal les ressent par l'intensité de sa méditation et si proches de sa propre humanité qu'à ce moment il ne fait plus qu'un avec Jésus. De là surgit l'espérance que Jésus, à son tour, ne fasse plus qu'un avec lui : « Il s'est guéri lui-même, et me guérira à plus forte raison ».

Quelle sera la marque et la conséquence de cette guérison ? L'efficace d'une présence divine s'est substituée à la faiblesse d'une nature corrompue. Pouvons-nous en attendre qu'elle élimine ce qui est humain et terrestre au profit de l'ordre céleste et glorieux? Non point. Le chrétien manquerait à la doctrine fondamentale de la foi s'il estimait légitime de connaître dès maintenant les lumières et de recevoir les récompenses qui sont réservées au séjour d'élection. La tentation suprême de l'orgueil, c'est bien, aux yeux de Pascal, cette quiétude qui fait proprement le mystique dans l'extase de la possession «unitive», dans la jouissance anticipée de la vie bienheureuse. La certitude qui s'est manifestée en lignes de feu par la vision du 23 novembre 1654, c'est celle-ci, au contraire, que Dieu « ne se conserve que par les voies enseignées dans l'Évangile ». On s'égare infailliblement lorsqu'on transpose la *grâce* d'ici-bas dans la *gloire* de l'au-delà. L'espérance d'être « éternellement en joie pour un jour d'exercice sur la terre » serait à jamais compromise dès lors qu'on s'arrogerait la capacité d'avoir surmonté la nécessité de l'« exercice » pour savourer la « joie » du rayonnement divin. S'imaginer que l'avènement du Christ dans les âmes en a chassé la tristesse, qu'il diminue l'exigence du sacrifice, la crainte et le tremblement de la prière, c'est effacer cette « pointe subtile » de la vérité à laquelle Pascal, comme ses amis de Port-Royal, est demeuré attaché jusqu'à son dernier souffle, parce qu'il l'estimait décisive pour l'orientation de la morale chrétienne, pour son efficacité devant Dieu. Ni la circoncision ni la crucifixion n'auraient leur sens si elles ne se renouvelaient dans notre cœur afin d'apaiser cette « colère » qui s'exerçait sur le fils de Dieu dans la nuit de son agonie au jardin des supplices, et dont il faut encore que Jésus allège pour nous le terrible fardeau : « Unissez-moi à vous, demande Pascal en terminant la *Prière pour le bon usage des Maladies* ; remplissez-moi de vous et de votre Esprit saint. Entrez dans mon cœur et dans mon âme, pour y souffrir mes souffrances, et pour continuer d'endurer en moi ce qui vous reste à souffrir de votre Passion, que vous achevez dans vos membres jusques à la consom-

mation parfaite de votre corps; afin que ce ne soit plus moi qui vive et qui souffre, mais que ce soit vous qui viviez et qui souffriez en moi, ô mon Sauveur! » (IX, 339-340).

L'office du Médiateur n'est point de remettre l'homme dans l'état de pure nature, où les philosophes le considèrent comme si le péché n'avait jamais été commis, comme s'il n'y avait pas un Adam éternel; il ne rétablit point la communauté des esprits éclairés par une même lumière de vérité, inspirés par une même volonté de justice. Mais le Christ souffrant transfigurera cette tristesse qui doit demeurer dans nos âmes; car, s'il existe « une tristesse dont saint Paul dit qu'elle donne la mort,... il y en a une autre qui donne la vie » (VI, 297): *Quæ enim secundum Deum tristitia est, pœnitentiam in salutem stabilem operatur; sæculi autem tristitia mortem operatur.*

Selon le monde, et à l'exception de quelques raffinés, comme le chevalier de Méré, « le plaisir de la solitude est une chose incompréhensible... (139)... Qu'on en fasse l'épreuve : qu'on laisse un roi tout seul, sans aucune satisfaction des sens, sans aucun soin dans l'esprit, sans compagnies, penser à lui tout à loisir; et l'on verra qu'un roi sans divertissement est un homme plein de misères » (142). Mais le divertissement lui-même « est la plus grande de nos misères; car c'est cela qui nous empêche principalement de songer à nous, et qui nous fait perdre insensiblement. Sans cela, nous serions dans l'ennui, et cet ennui nous porterait à chercher un moyen plus solide d'en sortir » (171). Si l'homme se trouve, par les circonstances, condamné à vivre seul, ne se pourra-t-il donc que la tristesse de la solitude lui devienne salutaire? « Otez leur divertissement, vous les verrez se sécher d'ennui; ils sentent alors leur néant sans le connaître » (164). Or, au sentiment la connaissance ne viendra-t-elle pas se joindre? Une fois dissipé l'amusement que l'ardeur de la jeunesse entretient un temps, à la place laissée vide dans l'âme, ne verra-t-on pas surgir la *faim de la justice*, « béatitude huitième » (264). Nous avons un instinct de grandeur qui nous interdit de nous résigner à la vanité d'une ombre qui s'agit parmi des ombres; nous aspirons à la dignité de l'être. Or, la première condition pour que nous y parvenions effectivement, c'est que nous revendiquions notre rôle dans le drame qui se joue depuis qu'il a été péché par Adam, que nous prenions parti contre nous-mêmes

en pariant pour l'innocence de notre Créateur : « Il faut que nous naissions coupables, ou Dieu serait injuste » (489).

Le sentiment de la corruption originelle, voilà ce qui nous rendra la conscience d'exister devant Dieu. Nous concevons alors l'*énormité* d'une justice qu'il serait ridicule et impie de prétendre mesurer selon les bornes de notre justice humaine. Et par là nous touchons au seuil d'un monde nouveau : nous entrevoyons une miséricorde « énorme » (233) comme cette justice elle-même, et dont il faut que nous attendions notre salut dans la pratique ininterrompue de la charité, où la causalité divine prévient et produit l'effort libre de l'homme.

Est-ce donc à la charité qu'il appartiendra de rompre la solitude des âmes humaines ? Il semble qu'en nous déprenant de notre volonté propre, nous devions nous tourner vers autrui et en faire le centre de notre affection. Mais l'inclination qui est suivant le monde se perd inévitablement dans l'inconsistance des manifestations que chacun donne de soi : « Celui qui aime quelqu'un à cause de sa beauté, l'aime-t-il ? Non, car la petite vérole, qui tuera la beauté sans tuer la personne, fera qu'il ne l'aimera plus. Et si on m'aime pour mon jugement, pour ma mémoire, m'aime-t-on, *moi* ? non ; car je puis perdre ces qualités sans me perdre moi-même. Où est donc ce *moi*, s'il n'est ni dans le corps ni dans l'âme ? et comment aimer le corps ou l'âme, sinon pour ces qualités, qui ne sont point ce qui fait le *moi*, puisqu'elles sont périssables ? car aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? cela ne se peut, et serait injuste. On n'aime donc jamais personne, mais seulement des qualités » (323). Si « c'est une chose horrible de sentir écouler tout ce qu'on possède » (212), il est plus horrible encore de ne pouvoir, en ce que nous aimons le plus, atteindre ce qui apporterait à notre attachement repos et justification. Comment rencontrer le principe d'un amour durable et légitime dans les créatures qui, pareilles aux fleuves de Babylone, « coulent, et tombent et entraînent ? Qu'on voie, ajoute Pascal, si ce plaisir est stable ou coulant » (459).

C'est dans la solitude que le « plaisir stable » pourra se conquérir, ou du moins s'élaborer ; car c'est dans la solitude que, par delà les apparences trompeuses et fugitives, il nous est permis de découvrir la réalité de l'homme, celle qui se révélera dans son éternité. Nous apercevons à nouveau, sur ce point capital, et à travers les confu-

sions d'un langage équivoque, comme s'opposent, pour se séparer définitivement, les routes de la philosophie et de la vérité. Les philosophes ne connaissent d'autre procédé que l'antithèse dans l'abstrait; ils croient avoir établi le fondement d'un ordre éternel lorsqu'ils ont créé, en symétrie et en contraste avec l'univers sensible, un monde d essences intelligibles d'où chaque être, d'où Dieu lui-même, tirerait sa raison substantielle. Nous savons aussi comment Pascal dénonçait leur erreur, partagée d'ailleurs à ses yeux par ceux des théologiens qui avaient délaissé l'Évangile pour se mettre à l'école du paganisme antique : elle vient de ce qu'ils imitent dans leur logique l'appareil déductif de la géométrie, tout en laissant échapper ce qui est l'esprit même de la science. Ils se sont imaginé qu'il suffisait de définir des concepts, quels qu'ils soient, pour être autorisés à conclure de ces définitions, toutes nominales, des théorèmes d'existence. Or « Euclide définit d'abord les parallèles, et montre après qu'il y en peut avoir; et la définition du cercle précède le *postulat* qui en propose la possibilité » (II, 185).

Une fois de plus, il apparaît que le Dieu véritable est le Dieu vivant d'une histoire vivante. Son action sur les âmes, qui prélude à leur destinée intemporelle, ne se manifeste jamais à nous sous une forme fixe et rigide, comme si ce qui est au delà du temps pouvait être lié à un moment quelconque du temps. Au contraire, la condition de l' « exercice » auquel nous sommes soumis sur cette terre, c'est que nous ne devons pas faire fond sur nous-même, y puiser la moindre assurance, fût-ce pour l'avenir le plus prochain. Le mystère de l'élection divine se poursuit dans l'incertitude du jugement, à travers un jeu infini de fluctuations et d'alternatives. Car la religion chrétienne « apprend aux justes, qu'elle élève jusqu'à la participation de la divinité même, qu'en ce sublime état ils portent encore la source de toute la corruption, qui les rend durant toute la vie sujets à l'erreur, à la misère, à la mort, au péché; et elle crie aux plus impies qu'ils sont capables de la grâce de leur Rédempteur » (435).

Il ne nous est donc pas donné, une fois que nous avons dépouillé les liens sensibles qui nous attachaient aux créatures de chair, de nous épanouir dans l'amour-lumière, le cœur tourné vers la perfection de l'Être en qui toutes les âmes se retrouveraient unies comme en leur foyer originel. La charité a pour objet les hommes, mais les hommes aperçus et aimés selon le devenir incessant et à

travers l'ambiguïté radicale de la volonté divine, qui jamais ne se laissera complètement déterminer pour nous parce qu'il serait contre son essence qu'elle fût liée d'une façon définitive. « Tous doivent être dans la crainte, puisqu'il n'y a point de Justes qui ne puissent à toute heure tomber; comme il n'y a point de pécheur qui ne puisse à toute heure être relevé, la grâce de prier pouvant toujours être ôtée et donnée » (XI, 241). C'est uniquement dans l'approfondissement de sa propre vie intérieure que le chrétien pourra rejoindre ses semblables par delà ce que, du dehors, ils paraissent être pour lui aussi bien que pour eux-mêmes. *Il peuplera sa solitude* lorsqu'il y fera entrer, par l'espérance de la communion dans la gloire céleste, ceux dont il paraissait s'être écarté, qu'il s'est efforcé de maintenir à l'écart de soi. On « mourra seul. Il faut donc faire comme si on était seul » (211). Dès lors, n'est-il pas vrai que « je suis coupable de me faire aimer » (471)?

Peut-être touche-t-on maintenant le point d'où la vie religieuse de Pascal s'éclaire dans sa profondeur et dans son unité.

La vigueur de quelques *Provinciales* avait provoqué des « sentiments d'impatience » jusque chez certains fervents de Port-Royal. « Sitôt (écrit Arnauld en 1680) que l'on eut commencé à parler de morale et à traiter les Jésuites de cette manière fine qui emporte la pièce, nous n'entendîmes de toutes parts que des murmures et des plaintes des dévots et des dévotes, et même de nos meilleurs amis, qui croyaient que cette manière d'écrire n'était point chrétienne; qu'il n'y avait point de charité; qu'on ne devait pas mêler des railleries dans les choses saintes, et que les gens de bien en étaient scandalisés » (V, 6). Mais, aux yeux de Pascal, indulgence et complaisance sont des péchés contre la sincérité de l'affection. « Jamais les Saints ne se sont tus » (920). Au moment où il épuise les ressources du génie polémique pour discréditer un corps qui avait corrompu à sa source la pureté de la morale chrétienne, Pascal a conscience d'avoir pris à charge le salut de ses prétendues victimes, d'avoir fait servir l'œuvre de sa solitude à les réconcilier avec Dieu : « Je te suis plus un ami que tel et tel ».

L'ordre divin de la charité, qui exige l'éloignement de ceux dont nous souhaitons, dont nous voudrions préparer, le salut, entraînera pour Pascal une épreuve plus rude. Il s'était confié à la maladie « comme en une espèce de mort » (IX, 326), où il se trouverait

séparé du monde, dénué de tous les objets de ses attachements, seul à la présence de Dieu. Mais l'aggravation même de la maladie l'avait obligé de recourir aux soins de sa sœur, Madame Perier. Il lui faut alors se mettre en garde contre l'élan de sa reconnaissance. Il faut empêcher Gilberte Perier « de consentir au mensonge » du penchant le plus légitime selon la nature, de laisser occuper un cœur qui n'appartient qu'à Dieu seul. Nous savons par elle comme elle était toute surprise des rebuts que son frère lui faisait quelquefois : « J'attribuais aux chagrins de sa maladie les manières froides dont il recevait les assiduités que je lui rendais pour le désennuyer » (I, 94, *note*). Mais la profession de foi qu'il écrivit pour lui seul, et que l'on recueillit après sa mort, porte en témoignage : « J'ai une tendresse de cœur pour ceux à qui Dieu m'a uni plus étroitement » (550).

Selon l'*Instruction* de Singlin, que Pascal entendit à Port-Royal de Paris et qui décida de sa retraite définitive, la perfection de la grandeur chrétienne est de rester « inconnue et secrète aux hommes » (IV, 9). Elle a trouvé l'une de ses expressions les plus hautes dans le voile volontaire que Pascal jette sur sa tendresse, dans le scrupule avec lequel il cache la raison de sa conduite : « Le ciel et lui sont seuls dans cette connaissance ».

LÉON BRUNSCHVICG.

LA MÉTHODE DE CONNAITRE D'APRÈS PASCAL

« Consolе-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé. »
« Tu ne me chercherais pas, si tu ne me possédais [1]. »

Il y a, chez Pascal, une méthode de connaître : on chercherait vainement chez lui un système, voire même une doctrine de la connaissance. Et, dans ce manque, qui pendant longtemps a été regardé, et de nos jours encore n'a pas cessé d'être regardé par beaucoup, comme un défaut grave, je serais tenté de voir, non seulement le caractère propre et distinctif de la philosophie de Pascal, non seulement la raison de sa supériorité sur la plupart des philosophies, mais encore le principe d'une révolution qui, à l'inverse de la révolution kantienne, rendrait la pensée humaine à sa véritable destination en la ramenant au réel.

Platon seul, avec qui Pascal présente de si étonnantes affinités, pourrait lui être comparé à cet égard. Mais Pascal a sur Platon le double avantage d'une science intégrale, où l'expérience est venue vivifier la mathématique, et d'une révélation de la vie intérieure profonde, qui transfigure les vertus humaines par le sentiment de la présence de l'infini en nous.

1. *Pensées*, 553 (Mystère de Jésus), 555. Tous les textes de Pascal sont cités d'après l'édition des *Grands Écrivains de la France*, chez Hachette, quatorze volumes, 1904-1914. Les *Pensées* sont désignées d'après la numérotation adoptée dans cette édition, et dans l'édition *minor* des *Opuscules et Pensées* à la même librairie. Afin de ne point allonger ou surcharger de notes cet article, je me permets de renvoyer à mon volume sur *Pascal* (Plon-Nourrit, 1922) le lecteur désireux de contrôler mes dires par une discussion serrée des textes. Les tables analytiques de ce volume faciliteront sa tâche.

Pascal n'a donc pas de système, mais il a une méthode. Et cette méthode est sûre, efficace et féconde, dans la mesure même où elle se refuse à être systématique.

Expliquons brièvement ce point, qui emporte tout le reste. Le premier contact avec un penseur comme Pascal, cet « ignorant de génie », ou cet autodidacte, qui a appris à connaître l'homme et la vie, non pas dans les livres, mais en lui-même, nous révèle que nous allons sortir des querelles d'écoles, des cadres logiques tout faits, des manières constantes de poser les problèmes, et qu'il nous faudra, pour le suivre, rompre, assouplir, étendre nos habitudes de pensée, qui ne sont bien souvent que l'expression de nos habitudes de parole. Ainsi le voyageur qui, parvenu au faîte des Pyrénées, se tourne vers le sud, reconnaît immédiatement, à la couleur de l'atmosphère, qu'un monde finit, qu'un autre commence, et que, s'il veut connaître ce nouveau monde, il lui faut changer ses concepts et son échelle des valeurs.

« Je ne prends point celà par système, mais par la manière dont le cœur de l'homme est fait », écrit Pascal, parlant de l'épouvante où le met l'indifférence des hommes à l'égard de l'éternité[1]. Il ne prend rien par système : mais il prend toutes choses par la manière dont elles sont faites, sans consentir à les forcer ou à les défigurer, comme font les amateurs de symétrie qu'il condamne. « Ceux qui font les antithèses en forçant les mots sont comme ceux qui font de fausses fenêtres pour la symétrie : leur règle n'est pas de parler juste, mais de faire des figures justes[2]. » Dans ce vice sont tombés la plupart de ceux qui ont voulu plier le réel à leur logique, depuis l'inventeur de la quatrième figure du syllogisme jusqu'aux penseurs modernes qui reconstruisent l'univers selon leur table de catégories ; leur unique préoccupation est de faire des « figures justes », c'est-à-dire, notons-le bien, de mettre la pensée d'accord avec elle-même : ce qui suffit au logicien, et ce qui suffit encore au métaphysicien qui réduit la métaphysique à la logique et pour qui la vérité est à elle-même son propre critère ; mais ce qui ne saurait suffire à la pensée qui cherche *la vérité*, au lieu de se chercher elle-même.

Pascal, lui, est préoccupé de « parler juste », c'est-à-dire de mettre son langage, ou sa logique, d'accord avec l'objet qu'elle exprime,

1. Manuscrit des *Pensées*, folio 205 (t. XIII, p. 114) : lignes autographes destinées au fragment 194.
2. *Pensées*, 27.

et, comme il le dit ailleurs, de rendre ses termes « conformes à la raison et à la vérité »[1]. Il ne se contente point de la cohérence interne de la pensée ; il cherche à l'approprier à sa fin, qui est le réel. Or, la justesse au premier sens n'implique pas nécessairement la justesse au second sens : il se pourrait même qu'elle y fût contraire, si le réel n'obéit pas à la symétrie qui est la règle du discours et de la logique humaine.

Mais il y a plus. Si le réel est ainsi, il ne répugne pas seulement à entrer dans un système : il ne saurait être l'objet d'une doctrine, au sens humain du mot, et il condamne la prétention du dogmatiste à saisir la vérité, ou à composer la machine, à l'aide de purs concepts. « Cela est ridicule. Car cela est inutile, et incertain et pénible[2]. » Non point, certes, que les vérités opposées dont est faite la vérité totale ne puissent être accordées dans la pensée comme elles le sont dans les choses : mais cet accord ne peut résulter que d'un art divin ; il ne peut se réaliser que dans un ordre supérieur, par l'effet d'une « sagesse véritablement céleste où s'accordent ces opposés, qui étaient incompatibles dans les doctrines humaines »[3]. Le dogmatisme humain ruine la vérité, parce que les degrés dont elle est faite ne peuvent subsister dans la pensée humaine qui les maintient sur un seul plan ; il faut, pour qu'ils se déploient dans leur ordre, une pensée supérieure à celle de l'homme, une pensée qui n'ait pas à réduire les choses pour les comprendre, mais qui les voie chacune à sa place, dans leur unité et dans leur diversité fondamentales, et qui soit en quelque sorte la mesure de leur être.

C'est dire que, pour Pascal, tout ce qui est système, doctrine, intégration dans un ensemble, ne convient, si l'on peut ainsi parler, qu'à la vision divine et à ce que Dieu aurait bien voulu nous révéler de l'ordre par lequel il gouverne l'univers. L'homme doit se contenter d'une méthode : il ne peut embrasser l'ordre, il ne peut que s'acheminer vers lui. En sorte que, pour lui, connaître c'est chercher : la connaissance n'est pas un terme, mais une voie, et une vie, inséparable, comme toute vie, de la lutte et de l'angoisse féconde[4].

1. *Lettre de Pascal à M. Le Pailleur*, 1648, t. II, p. 187.
2. *Pensées*, 79. Cf. 73.
3. *Entretien avec M. de Saci*, t. IV, p. 53 ; minor, p. 160. Cf. *Pensées*, 862.
4. *Pensées*, 421 : « Je ne puis approuver que ceux qui cherchent en gémissant ».

Ce serait donc trahir l'esprit de Pascal que de vouloir découvrir dans son œuvre l'ébauche même d'une doctrine humaine. Qu'il traite de la science des mœurs ou de la science des choses extérieures, il ne dit que ce qu'il sait ; et, comme il sait que l'homme ne peut suivre dans ses étonnantes démarches une nature qui, sortie du néant, est portée jusqu'à l'infini, jamais il ne ferme, ni du côté des principes, ni du côté des fins, ni du côté du petit infini, ni du côté du grand infini, une pensée contrainte de se tenir dans l'entre-deux sans pouvoir jamais arriver au centre des choses ni embrasser leur circonférence, et qui « se lassera plutôt de concevoir que la nature de fournir ». Pascal n'arrête point le réel dans ses formules : il brise au contraire ces formules, qui sont des barrières, afin d'ouvrir la voie qui doit nous acheminer vers Dieu, parce qu'en Dieu et en Dieu seulement « ces extrémités se touchent et se réunissent à force de s'être éloignées »[1]. Ainsi, la liberté ne peut être conquise que par la violence ; la vérité ne peut être atteinte que par le sacrifice de nos conceptions, et par un « renversement continuel du pour au contre », qui substitue à nos lumières une autre lumière supérieure[2].

Nos concepts ne sont point les matériaux dont est fait l'univers : ils n'ont nulle proportion avec lui. Ils marquent seulement les bornes entre lesquelles passe la voie qui mène au vrai. *Nos concepts ne sont pas la vérité, ils seraient plutôt les erreurs opposées entre lesquelles se meut la vérité*[3]. Cette vérité, qui échappe à nos prises, telle une cime inaccessible, nous apparaît immuable, toujours semblable à elle-même, à chaque détour du chemin, mais plus clairement et plus distinctement à mesure que nous en approchons et que nous nous élevons vers elle. Dès la première démarche de l'homme vers la vérité, le but s'aperçoit : il est visible au peuple, aux âmes les plus humbles, aux personnes les plus simples, pourvu qu'elles aiment la bassesse, et consentent à regarder pour voir, à se soumettre pour comprendre ; mais, à qui veut voir et sentir la vérité où elle est, il faut de grands efforts, accompagnés

1. *Pensées*, 72 : t. XII, p. 72-82 ; minor, p. 348-352.
2. *Pensées*, 337. Cf. 498.
3. Nos concepts sont erreur, ou prêtent à l'erreur, en ce sens que, étant naturellement partiels et allant généralement par couple, ils ne présentent qu'une partie, généralement une moitié, de la vérité : de sorte que, si on les prend comme se suffisant à eux-mêmes, on nie la vérité qu'ils excluent. L'infini exclusif du fini, c'est le panthéisme ; le fini exclusif de l'infini, c'est l'athéisme. Et ainsi du reste.

d'une sincérité parfaite, d'un entier désintéressement et d'un véritable désir de rencontrer la vérité [1]. Alors, après chaque effort nouveau, la vérité lui apparaîtra nouvelle : identique, et cependant autre.

Ainsi, dès la première démarche de Pascal vers la vérité, le terme se manifeste avec le point de départ, la fin avec le principe qui se lie à elle par un mouvement continu : *connaître, c'est chercher*. Qui aurait compris cela aurait tout compris. Mais, précisément parce qu'il y a tout dans cette simple phrase, on ne peut en épuiser d'un coup le contenu ; elle doit être envisagée de divers points de vue, elle requiert une série d'approfondissements successifs, pour être appréhendée en son entier : à chaque perspective nouvelle, à chaque approfondissement nouveau, elle apparaît avec une valeur nouvelle. Telle est précisement la marque de la pensée pascalienne ; pensée multipolaire, comme dirait Cournot, et non linéaire, elle ne procède point par principe et démonstration, mais par la « digression sur chaque point qu'on rapporte à la fin, pour la montrer toujours » [2]. Au lieu de tâcher à construire la vérité, qui est simple, grâce à un enchaînement de concepts partiels dont la complication n'arrivera jamais à égaler, ni même à rejoindre, cette vérité simple [3], Pascal regarde du côté du vrai ; il se dirige vers lui, comme vers un but lointain et proche. La complication des concepts s'étale en surface : c'est *l'indéfini*. La simplicité du vrai se concentre sur un point, mais en profondeur : et c'est *l'infini*.

* * *

Pas plus qu'il n'a prétendu mettre le réel en système, Pascal n'a consenti à rendre sa pensée prisonnière des mots. Et en ceci encore il se sépare de la plupart des philosophes, qui se sont créé une terminologie spéciale, le plus souvent artificielle, mais d'ailleurs si nécessaire à leur système, et si bien incorporée à lui, que, sans elle, le système ne pourrait subsister. Pascal emploie les mots de la langue courante, mots tout chargés de pensée et de passé, dans lesquels subsiste une diversité de nuances qui rétablit entre eux tous la continuité originelle de la pensée, que notre logique a arbi-

1. *Pensées*, 284-288 ; 194 ad fin.
2. *Pensées*, 283.
3. Pascal la *voit* simple, il ne la *fait* pas telle. Et ainsi la merveilleuse et saisissante clarté de la forme est obtenue chez lui, pour reprendre une très juste formule, non par la simplification des questions, mais par leur approfondissement jusqu'au point central qui les explique et les domine.

trairement découpée pour la faire cadrer avec nos catégories.

Lorsqu'à un homme ignorant le grec j'ai indiqué l'étymologie du mot *téléphone*, il en sait autant que moi. Mais lorsqu'à un homme ignorant le latin, et le français, j'ai dit que le mot *honnête* dérive du latin *onus*, il est bien loin de saisir toutes les délicatesses de sens que ce terme comporte. Ce double exemple peut aider à comprendre la différence qui existe entre le vocabulaire d'un Kant et la langue d'un Pascal.

Or, le terme « connaître » est un de ces termes qui, dans la langue de Pascal, comportent toute une riche gamme de significations, dont il use avec une extrême liberté, de telle sorte que ce qu'on appelle en un sens « connaître » peut, en un autre sens, équivaloir à « ne connaître pas ». Tâchons de dégager sommairement ces différents sens.

Toute la doctrine pascalienne de la connaissance est dominée par la distinction, ou mieux par l'opposition, de la *raison* et du *cœur*. La raison, c'est le discours, ou le raisonnement ; c'est cette faculté qui veut toujours démontrer par ordre, comme en géométrie, qui veut tout prouver, jusqu'aux principes, qui avance lentement et comme par degrés, en s'appuyant sans cesse sur la mémoire. Le cœur, c'est l'instinct, ou l'appréhension immédiate des principes ; c'est la partie la plus intime de l'âme, la pointe extrême où connaissance et sentiment ne font qu'un, parce qu'ils coïncident avec leur objet, par sympathie ou par amour, en un « sentiment intérieur et *immédiat* »[1]. Ainsi, « nous connaissons la vérité non seulement par la raison, mais encore par le cœur » : et cette seconde connaissance l'emporte infiniment sur la première, parce qu'elle lui fournit les principes sur lesquels elle s'appuie et fonde tout son discours, cette « idée de la vérité » qui est invincible à tout le pyrrhonisme[2].

Toutefois, derrière cette opposition fondamentale se dessinent quelques autres distinctions qu'il est important de ne pas négliger. Si nous nous reportons, en effet, aux écrits antérieurs de Pascal[3], nous constatons qu'il y a pour lui trois principes de connaissance, ayant chacun leurs objets séparés et une entière certitude dans

1. *Pensées*, 732 : « Prophétiser, c'est parler de Dieu, non par preuves du dehors, mais par sentiment intérieur et *immédiat* » (souligné par Pascal). Pour les autres références, voir mon *Pascal*, p. 303, p. 306-307.

2. *Pensées*, 282, 395.

3. Fragment de préface d'un *Traité du Vide* (fin 1647). *Dix-huitième Provinciale* (mars 1657), t. VII, p. 49.

l'étendue de leur domaine : les *sens*, la *raison* et la *foi*. Les sens, organe de l'expérience, nous font connaître les faits naturels, dont ils sont les légitimes juges, du moins tant qu'ils n'abusent pas la raison par de fausses apparences ou ne se laissent pas troubler par les préjugés, car « les appréhensions des sens sont toujours vraies »[1]. La raison nous fait connaître les choses naturelles et intelligibles, celles qui font l'objet des sciences, qui sont toutes proportionnées à la portée de l'esprit humain et progressent avec lui. Enfin la foi, qui est une vraie connaissance, qui est au-dessus de la raison et des sens mais non pas contre, a pour objet propre les choses surnaturelles et révélées, dépendant de l'institution divine, et auxquelles nous ne pouvons être portés que par la grâce.

D'autre part, l'approfondissement des principes de la géométrie, de 1654 à 1659, amena Pascal à reconnaître l'insuffisance de la raison dans son domaine, et la nécessité pour elle de suspendre ses principes à une connaissance différente de genre et analogue à la foi : c'est-à-dire à la connaissance du *cœur*, qui, suppléant au défaut du discours, nous donne, des principes, une intelligence plus claire que celle de nos démonstrations, et qui en sent la vérité avec une évidence entière, grâce à cette lumière naturelle qui n'est que la lumière de la nature reconquise et ramenée à son principe. Cette connaissance, il est vrai, ne peut rendre raison d'elle-même ni de ses démarches : que si elle veut justifier ses principes, bien plus, les imposer, comme elle le doit, il lui faudra substituer à l'affirmation directe de la vérité, qui est impossible, la négation de l'erreur qui la contredit, en sorte que la vérité se trouvera établie du même coup, tout incompréhensible qu'elle est. Ainsi, pour prouver que l'espace est divisible à l'infini, il suffit de montrer que l'on comprend parfaitement l'impossibilité d'arriver, par la division d'une étendue, à un indivisible, c'est-à-dire à une partie qui n'ait aucune étendue[2]. Il suit de là qu'une proposition comme celle qui pose l'infinie divisibilité de l'espace est l'objet d'une double connaissance : par la raison et par le cœur. La raison ne la connaît pas directement, mais indirectement, par *négation* : c'est par l'impossibilité de la contradictoire[3] que la raison rend raison de cette vérité. Le cœur l'ap-

1. *Pensées*, 9.
2. *De l'esprit géométrique*, t. IX, p. 246 et suiv., p. 259-260 ; minor, p. 168 et suiv., p. 176-178
3. Pascal dit « contraire » là où le langage arrêté de la logique exigerait « contradictoire ». Mais le sens est parfaitement clair.

préhende directement : « le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace, et que les nombres sont infinis »[1] ; mais il ne faut pas lui demander des preuves de ses premiers principes, car il ne peut en fournir. La connaissance du cœur n'en est pas moins certaine pour cela ; elle ne sera niée que par ceux qui confondent certitude avec démonstration.

En possession de cette nouvelle lumière, Pascal la projette sur toutes choses. Si les principes de la mathématique relèvent du cœur, c'est donc que le cœur nous donne une véritable connaissance. Et cette connaissance se caractérise d'un mot : c'est un *immédiat* ; en elle, la pensée et son objet, la pensée et le réel, s'unissent et sympathisent : or tel est le terme, telle est la fin de toute connaissance. « Plût à Dieu que nous connussions toutes choses par instinct et par sentiment ! Mais la nature nous a refusé ce bien ; elle ne nous a au contraire donné que très peu de connaissances de cette sorte : toutes les autres ne peuvent être acquises que par raisonnement. » La connaissance par le cœur n'est pas seulement *une* véritable connaissance : elle est *la* connaissance vraie. « Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et bien légitimement persuadés. Mais ceux qui ne l'ont pas, nous ne pouvons la leur donner que par raisonnement, en attendant que Dieu la leur donne par sentiment de cœur, sans quoi la foi n'est qu'humaine et inutile pour le salut. »

Les principes se sentent : et c'est le cœur, aussi, qui sent Dieu, non la raison. Qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer ! Mais précisément, pour connaître Dieu, au sens propre du mot, il faut le sentir, et, pour le sentir, il faut l'aimer. On n'aime pas un principe : on ne peut, connaissant Dieu, que l'aimer, puisque ce Dieu est un Dieu d'amour, qui nous est plus présent à nous-même que nous-même, *interior intimo meo*. Mais, comme ce même Dieu est infiniment au-dessus de nous, *superior summo meo*, et cela au point que notre esprit devant Dieu devient un pur néant, on ne peut y atteindre, comme on atteint aux principes mathématiques, par les seules forces de la nature : et c'est pourquoi la foi est un don de Dieu, et l'homme ne peut que se préparer par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet[2].

1. *Pensées*, 282.
2. *Pensées*, 278-280 ; 233 ; 245. Cf. saint Augustin, *Confessions*, III, 6.

De ce point, tout s'éclaire. L'entre-deux est le royaume des ombres. L'homme est condamné à s'y mouvoir. Mais il ne lui est pas interdit de jeter les yeux vers le principe et vers la fin : or, l'un et l'autre, l'infiniment petit comme l'infiniment grand, le ramènent à la source de lumière, et c'est là qu'il trouve la raison de tout. La connaissance de Dieu révèle à l'homme ce qu'est la connaissance vraie : c'est cette *plénitude de possession et d'amour* dont toutes les autres connaissances ne sont que la figure ou le pressentiment imparfait, et qu'elles dérobent à nos yeux comme une pellicule suffit à arrêter la lumière. Connaître Dieu d'une manière spéculative est ne le connaître pas. « Deux sortes de personnes connaissent : ceux qui ont le cœur humilié ; ou ceux qui ont assez d'esprit pour voir la vérité...[1]. »

Nous sommes dès lors en mesure de dresser l'échelle de la connaissance d'après Pascal.

Au bas se place la connaissance par *expérience*, qui est le propre de tout ce qui tombe « sous le sens »[2]. Elle est le point de départ de toute connaissance, sans en exclure la foi. Car les expériences sont les seuls principes de la physique; et Dieu lui-même a voulu se servir de l'entremise des sens pour donner entrée à la foi : *Fides ex auditu*, « la parole de Dieu étant infaillible dans les faits mêmes »[3]. Cette connaissance tient donc une place fort importante dans la dialectique pascalienne. Mais, notons-le, pour Pascal, la connaissance ne s'absorbe pas dans l'expérience, conçue comme se suffisant à elle-même : l'expérience n'est que le point d'appui de la pensée dans son élan vers la vérité.

Au-dessus du sens ou de l'expérience, se fondant sur la connaissance que le sens lui fournit et qu'elle interprète, il y a la *pensée*, dont la gamme s'étend de la raison au sentiment, et qui comprend trois sortes de connaissances : la connaissance par *extension*, ou connaissance discursive proprement dite, qui va par progrès de raisonnement jusqu'à l'infini, en tirant les conséquences des principes; et les deux modes de connaissance propres aux principes, la connaissance par *négation*, qui établit un principe en montrant que sa contradictoire est absurde ou démentie par l'expérience, et la

1. *Vie de B. Pascal*, par Mme Perier, t. I, p. 76 ; minor, p. 20. *Pensées*, 288.
2. *Traité du Vide*, t. IX, p. 132 ; minor, p. 76. Noter cette expression : *le* sens.
3. *Dix-huitième Provinciale*, t. VII, p. 49-51.

connaissance par le *cœur*, qui sent la vérité en elle-même et l'appréhende d'une manière immédiate, sans pouvoir fournir de preuves à la raison.

Avec le cœur, nous quittons le domaine de la raison raisonnante ou démonstrative. Et le cœur lui-même nous achemine vers la connaissance des réalités supérieures, incompréhensibles à la raison, où réside la vérité pleine et entière. Cette connaissance supérieure, qui est proprement la connaissance surnaturelle ou *charité*, comprend la *foi*, la foi vive, où l'objet se donne à nos âmes par inspiration, mais sans que nous l'appréhendions directement ; et, dans l'au-delà, la *gloire* ou vision béatifique, dont la grâce elle-même n'est que la figure et le principe ou la cause[1], et qui est vision directe, possession et amour, terme, fin et norme de toute connaissance. Maintenant, comment Dieu, qui est ici-bas objet de conclusion pour nous, pourra-t-il être dans l'au-delà objet de perception directe ? Il faudra pour cela une transformation totale de notre être, « de gloire à gloire plus grande »[2] : et cette transformation mystérieuse, qui éclatera finalement dans la gloire éternelle, nous conformera extérieurement et intérieurement à l'image du Christ[3], c'est-à-dire au type de perfection propre que nous devons réaliser, en nous faisant toucher *immédiatement* le surnaturel absolu, et en nous y faisant participer par similitude, mais d'une manière très approchée, en sorte que ce ne sera plus nous qui vivrons, mais le Christ-Dieu qui vivra en nous.

Nous pouvons résumer toute cette dialectique pascalienne de la connaissance dans le tableau suivant, dont les divisions fondamentales correspondent aux trois ordres : corps, esprits et charité[4].

SENS		*Connaissance par expérience.*	Faits.
PENSÉE	Raison	*Connaissance discursive, ou par extension*	Conséquences.
		Connaissance par négation.	Principes.
	Sentiment.	*Connaissance par le cœur.*	
CHARITÉ		*Foi.*	Surnaturel.
		Gloire	

Cette échelle, notons-le bien, mène l'intelligence, ici-bas, de ce

1. *Pensées*, 643.
2. *2 Cor.* III, 18.
3. *Rom.* VIII, 29. Cf. l'*Abrégé de la Vie de Jésus-Christ* de Pascal, 354, t. XI, p. 94 : « Et ce Royaume sera sans fin, où Dieu sera tout en tous. Et où il demeurera uni à Dieu dans le sein de Dieu et ses élus en lui, en l'éternité. »
4. *Pensées*, 793.

qui la satisfait le plus à ce qui la satisfait le moins, du clair à l'obscur : l'expérience nous montre son objet, le discours l'atteint par progrès de raisonnement, la connaissance par négation n'appréhende que la contradictoire, le cœur ne peut plus donner de preuves démonstratives ; quant à la foi, elle nous surpasse infiniment, et, si elle va plus loin que la raison, elle voit moins clair qu'elle. Mais, lorsque nous mesurons, comme on doit le faire, notre connaissance au réel, et non le réel à notre connaissance, il se manifeste de degré en degré comme un détachement croissant de nous-même, accompagné d'une soumission croissante au réel, « soumission » en laquelle consiste le vrai « usage de la raison » et qui nous unit à la vérité, s'il est juste de dire avec saint Augustin que l'éternelle vérité n'élève à soi que ceux qui se soumettent à elle[1]. Ainsi, la dialectique, chez Pascal, n'a pas seulement une signification intellectuelle : elle a une signification morale. Elle implique renoncement, sacrifice : c'est en n'attendant rien de soi que l'on doit attendre le don de Dieu[2] ; à mesure que nous renonçons à nos propres lumières, la lumière en nous se fait plus grande : la lueur de nos lanternes se perd dans l'éblouissante clarté du jour.

Dès lors, on comprend en quel sens profond Pascal a pu dire : « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison »[3]. Désaveu de notre *raison*, qui cède la place à une plus haute RAISON.

*
* *

Or, examinons de ce biais le fragment *Infini-rien*, qui sert d'introduction au pari, et dans lequel Pascal a exprimé, sous une forme extrêmement dense et d'interprétation très difficile, ses vues sur la connaissance réelle, c'est-à-dire sur l'application de nos modes de connaissance à l'existence et à la nature du fini et de l'infini[4].

En premier lieu, observe Pascal, nous connaissons l'existence et la nature du fini, parce que nous sommes finis et étendus comme

1. *Confessions*, VII, 18 : « Verbum enim tuum, aeterna veritas, superioribus creaturae tuae partibus supereminens, subditos erigit ad seipsam ». (*Pensées*, 269.)
2. *Pensées*, 517.
3. *Pensées*, 267 ; 272.
4. *Pensées*, 233. L'exégèse de ce texte a été remarquablement faite par le P. Auguste Valensin, dans les *Recherches de science religieuse*, janvier-mars 1921. Nos divergences dans l'interprétation de ce texte résultent uniquement du fait que je l'éclaire par d'autres textes.

lui : le fini est donc, ou peut donc être pour nous, objet d'*expérience*. Jusqu'ici, nulle difficulté.

En second lieu, poursuit Pascal, nous connaissons l'existence de l'infini (en quantité), parce qu'il a étendue comme nous; mais nous ignorons sa nature, parce qu'il n'a pas de bornes comme nous. Expliquons cette double proposition, qui ne laisse pas d'être obscure.

Comment connaissons-nous l'existence de l'infini? « Comme nous savons qu'il est faux que les nombres soient finis, donc il est vrai qu'il y a un infini en nombre. » Nous établissons donc d'abord l'existence de l'infini indirectement, ou par *négation*. Mais il y a plus : nous nous la représentons directement, en quelque sorte par *extension*, en l'appréhendant dans ses conséquences, c'est-à-dire dans le fait que la nature dépasse toujours nos conceptions. A ce double point de vue l'existence de l'infini peut être dite connue, puisque, d'une part, l'impossibilité d'une limitation dans la série des nombres ou dans la division de l'espace implique nécessairement que l'une et l'autre sont infinies, et que, d'autre part, l'infini en quantité, ou l'indéfini, réside précisément en ceci que, quel que soit le degré de grandeur ou de petitesse où nous sommes parvenus, ce degré est toujours susceptible d'être augmenté ou d'être diminué indéfiniment[1].

Pourquoi ignorons-nous la nature de l'infini? Parce que le fini ne peut embrasser l'infini, et que celui-ci, par conséquent, ne peut être pour lui objet d'expérience. En effet, lorsque notre esprit, qui est fini, tâche de se représenter la nature de l'infini, il aboutit nécessairement à des contradictions, parce que nécessairement il lui applique des concepts qui sont faits pour le fini, comme ceux de pair et d'impair, qui ne sauraient convenir qu'à des nombres finis : le nombre infini est un nombre; or tout nombre est pair ou impair; et cependant il est faux que le nombre infini soit pair, il est faux qu'il soit impair : car en y ajoutant l'unité il ne change pas de nature.

Si donc nous prenons le terme « connaissance » dans ses deux acceptions humaines positives, il faut dire que « nous ne connaissons ni l'existence, ni la nature de Dieu, parce qu'il n'a ni étendue, ni bornes », en sorte qu'il ne peut être connu ni par extension,

1. *Esprit géométrique*, t. IX, p. 268; minor, p. 183.

comme ce qui a étendue, ni par expérience, comme ce qui a des bornes. Est-ce à dire que Dieu ne soit connu ni connaissable d'aucune manière? Non : s'il n'est connaissable ni par expérience, ni par extension, il pourrait être connu par négation, ou appréhendé par le cœur. L'est-il ? C'est là ce que nous aurons à examiner, mais ce que Pascal n'examine pas dans ce passage; car, traitant, selon sa coutume, avec une négligente audace les termes de sa dialectique comme pour bien montrer qu'il n'en est pas l'esclave, il s'élève directement des connaissances humaines positives, l'expérience et le discours, aux connaissances surnaturelles, et il écrit : « Mais par la foi nous connaissons son existence; par la gloire nous connaîtrons sa nature ». *Credo in unum Deum*, disent les symboles. Ils n'écrivent pas *Cognosco*, mais *Credo* : cependant, il est très certain qu'ils considèrent la foi comme une véritable connaissance; et c'est bien ainsi que l'entend Pascal, lorsqu'il écrit que par la foi nous *connaissons* l'existence de Dieu[1]. La foi, pour lui, est connaissance au sens plein du terme; elle est au-dessus des sens et de la raison, mais non pas contre[2] : elle n'en détruit pas la certitude, car ce serait au contraire détruire la foi que de révoquer en doute le rapport fidèle des sens ou de choquer les principes de la raison; mais elle les dépasse : elle va plus loin qu'eux, elle nous dit ce qu'ils ne disent pas, et par là elle est éminemment raisonnable, comme est « la substance des choses qu'on espère, la conviction de ce qu'on ne voit pas[3] ».

D'autre part, comme le dit saint Paul, la foi n'est qu'une vision obscure et indirecte, une connaissance partielle de son objet : suffisante, selon Pascal, pour nous assurer de l'existence de Dieu, mais non pour nous en faire connaître véritablement la nature, par expérience directe. « Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme; alors nous verrons face à face », écrit saint Paul[4]; et Pascal : « Par la gloire nous connaîtrons sa nature ». Seule, en

1. Il ne faut pas oublier, au surplus, que dans ses *Pensées* Pascal a toujours et exclusivement en vue la connaissance de Dieu qui impose à l'homme des règles morales. Et ici il est à l'unisson avec les définitions dogmatiques de l'Église : ce qui ne l'empêche pas de présupposer à ces définitions une connaissance rationnelle de Dieu, comme l'a toujours fait l'Église, qui même au Concile du Vatican a lancé l'anathème contre ceux qui n'admettraient pas la *possibilité* de connaître Dieu par la raison s'appuyant sur les faits. (*Constitutiones Concilii Vaticani*, sess. III, *canones de Revelatione*, 1.)
2. *Pensées*, 265; 273; 430 (t. XIII, p. 335; minor, p. 525-526).
3. *Hebr.* XI, 1.
4. *1 Cor.* XIII, 12.

effet, la vision béatifique nous permettra de voir Dieu face à face, par expérience directe, dans l'union et l'amour; ici-bas il n'en saurait être ainsi. Mais « j'ai déjà montré, ajoute Pascal, qu'on peut bien connaître l'existence d'une chose sans connaître sa nature ».

Que conclure de cette analyse? Si nous nous en tenons aux « lumières naturelles », expérience et discours; si nous parlons selon elles, sans recourir aux lumières de la foi, comme fait le libertin à qui s'adresse Pascal, il nous faut dire, ce semble, que, « s'il y a un Dieu, il est infiniment incompréhensible, puisque, n'ayant ni parties ni bornes, il n'a nul rapport avec nous. Nous sommes donc incapables de connaître ni ce qu'il est, ni s'il est. Cela étant, qui osera entreprendre de résoudre cette question? »

* * *

« Incompréhensible. »

Voilà le terme auquel aboutit la dialectique pascalienne de la connaissance. Voilà le mur d'airain auquel se heurte la pensée humaine en quête de l'infini : mur à tout jamais infranchissable pour une pensée qui demeure enfermée en elle-même et qui, dès lors, ne peut que s'arrêter impuissante devant ce qui échappe à ses prises. Nulle lumière. « Que dois-je faire? Je ne vois partout qu'obscurités. Croirai-je que je ne suis rien? Croirai-je que je suis Dieu[1]? »

Telles sont, en effet, semble-t-il, les deux seules issues possibles. L'homme qui achoppe à ce mur dira : « Je ne suis rien », et alors, peut-être, il se réfugiera dans une foi aveugle, qui serait le pari interprété (à faux) comme un saut dans l'inconnu, comme un asservissement de la raison, comme un abêtissement de tout l'être humain; mais comment faire taire la voix, plus forte que tous les syllogismes et que toutes les contraintes, cette voix qui s'élève du fond de notre être pour demander toujours plus de lumière, et pour refuser de reconnaître, et à plus forte raison d'adorer, ce que la raison ne voit ni ne comprend, ce pour quoi elle n'a pas de preuves, ce qui n'est peut-être qu'une illusion décevante? D'autres, et ce sont les orgueilleux, nieront qu'il y ait un mur et qui leur résiste. Ils aimeront mieux, plutôt que d'être arrêtés par cet « incompréhensible », nier qu'il soit, nier que rien soit en dehors

1. *Pensées*, 227.

de leur pensée ; et ils proclameront « Je suis Dieu », ils construiront l'univers ou composeront la machine avec leurs propres concepts, sans se rendre compte que ces concepts, nombre, temps, dimensions, sur lesquels notre âme raisonne et qu'elle appelle nature, nécessité, sans pouvoir concevoir ni croire autre chose, ne sont point les idées d'après lesquelles l'Esprit créateur a fait les choses, mais comme une contrainte exercée sur notre âme par le corps où elle se trouve jetée [1].

Cependant un instinct secret nous pousse à chercher plus avant. Entre le désespoir et l'orgueil, il doit y avoir un milieu pour l'homme [2]. Où le trouver? En s'élevant à un autre plan. Cet « incompréhensible » auquel se heurte la raison, et qui lui résiste, ne la contraint pas, il la stimule : il la fait rebondir, et se hausser à un ordre supérieur, celui de la réalité, qui va produire une inversion de nos tables de valeurs ; il donne le branle à toute sa dialectique et forme le principe de tout son progrès. Le reconnaître, ce n'est pas abdiquer : tout au contraire. S'il nous force à renoncer à notre raison, en ce point extrême où notre raison manifeste son impuissance, c'est pour nous élever à une plus haute raison, je veux dire à la « raison des effets », qui est l'objet propre de la raison humaine : la valeur de la connaissance rationnelle ne se mesurant ni à sa clarté, ni à sa cohérence logique, ni à rien de ce qui est tel pour nous, mais bien plutôt à la justesse et à l'efficacité des conséquences qu'on en tire, à la richesse de son contenu, à tout ce qu'elle contient qui nous permet d'expliquer la nature, en la dépassant et en nous dépassant nous-même. Par elle, l'esprit commence à voir que « l'homme passe infiniment l'homme », et, en se renonçant, il s'élève au-dessus de lui-même.

Voilà le nœud de la doctrine pascalienne. Il mérite qu'on s'y arrête.

Dieu, la création, l'âme, le péché sont *incompréhensibles* [3]. Cela est vrai. En quel sens?

Dieu est *incompréhensible* à l'homme, l'infini au fini, parce qu'entre l'infini et le fini il n'y a aucune commune mesure, nulle proportion [4] : « Le fini s'anéantit en présence de l'infini et devient

1. *Pensées*, 233 début.
2. *Pensées*, 527. Cf. *Entretien avec M. de Saci.*
3. *Pensées*, 230.
4. *Pensées*, 233, t. XIII, p. 142 ; minor, p. 435. Ce principe, qui est l'un des principes essentiels de la philosophie de Pascal, et que nous retrouve-

un pur néant : ainsi notre esprit devant Dieu ; ainsi notre justice devant la justice divine. Il n'y a pas si grande disproportion entre notre justice et celle de Dieu, qu'entre l'unité et l'infini. » Et, en ce sens, il nous est *incompréhensible* que Dieu, ou que l'infini, soit.

La création est *incompréhensible* à l'homme, parce que, si « le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini », en revanche, « ce que nous avons d'être nous dérobe la connaissance des premiers principes, qui naissent du néant ». L'homme, qui est un milieu entre rien et tout, est infiniment éloigné de comprendre l'un comme l'autre, le néant d'où il est tiré, comme l'infini où il est englouti. Entre « notre petite durée » et « l'éternité des choses en elle-même ou en Dieu », nulle commune mesure, nulle proportion [1].

L'âme est *incompréhensible* à l'homme, ou, plus précisément, il nous est « incompréhensible que l'âme soit avec le corps ». En effet, nous ne pouvons connaître parfaitement les choses simples, spirituelles ou corporelles. Quant au mélange d'esprit et de corps, c'est la chose qu'on comprend le moins. « L'homme est à lui-même le plus prodigieux objet de la nature ; car il ne peut concevoir ce que c'est que corps, et encore moins ce que c'est qu'esprit, et moins qu'aucune chose comme un corps peut être uni avec un esprit. C'est là le comble de ses difficultés, et cependant c'est son propre être [2]. »

Enfin, le péché et la transmission du péché sont *incompréhensibles* à l'homme. « Nous ne concevons ni l'état glorieux d'Adam, ni la nature de son péché, ni la transmission qui s'en est faite en nous. Ce sont choses qui se sont passées dans l'état d'une nature toute différente de la nôtre, et qui passent l'état de notre capacité présente [3] ».

rons plus loin, a une origine mathématique, ainsi que l'indique Pascal lui-même dans la conclusion de son traité de la *Sommation des puissances numériques* (t. III, p. 366) : « On n'augmente pas une grandeur continue d'un certain ordre lorsqu'on lui ajoute, en tel nombre que l'on voudra, des grandeurs d'un ordre d'infinitude inférieur. Ainsi les points n'ajoutent rien aux lignes, les lignes aux surfaces, les surfaces aux solides... » En d'autres termes, « l'unité jointe à l'infini ne l'augmente de rien, non plus qu'un pied à une mesure infinie » (*Pensées*, 233) ; des points ne donneront jamais une ligne, ni des lignes une surface, ni des surfaces un volume : l'unité s'anéantit en présence de l'infini, comme un infini du premier ordre s'anéantit en présence d'un infini du second ordre. Retenons cette dernière remarque, qui, nous le verrons, reçoit une application très importante dans l'argument du pari. Voir à ce sujet mon *Pascal*, p. 182 et appendice I.

1. *Pensées*, 72, t. XII, p. 83, 78, 89 ; minor, p. 353, 350, 356.
2. *Pensées*, 72, t. XII, p. 90-92 ; minor, p. 356-357.
3. *Pensées*, 560.

Voilà en quel sens les thèses sont *incompréhensibles*. Et voici maintenant en quel sens les antithèses sont INCOMPRÉHENSIBLES[1].

Il est INCOMPRÉHENSIBLE que Dieu ne soit pas. C'est dire que l'existence de Dieu s'impose à la raison. Comment? Observons d'abord que l'*incompréhensibilité* de Dieu n'implique pas nécessairement qu'il ne soit pas, ou, en d'autres termes, que son existence soit impossible. On peut connaître qu'il y a un Dieu sans savoir ce qu'il est : ainsi nous connaissons qu'il y a un infini de nombre, bien que nous ignorions sa nature. Or, s'il est, il doit être tel, c'est-à-dire *incompréhensible*, sans quoi il ne serait pas l'infini. Mais allons plus loin : admettons que l'existence de Dieu, et non pas seulement sa nature, soit incompréhensible. Qu'est-ce à dire? Simplement ceci, que nous ne connaissons pas l'existence de Dieu comme on connaît naturellement les choses naturelles, par expérience ou par extension : ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas, ni même qu'il soit absolument inconnaissable, car, pour qu'il en fût ainsi, il faudrait qu'il n'y eût pas d'autre connaissance possible que celles-là, ni d'autre existence possible que l'existence qui nous est connue de ces deux sortes. Deux postulats énormes, que nul géomètre n'admettra. De ce que la nature et l'existence même de Dieu sont incompréhensibles, il ne s'ensuit pas nécessairement que Dieu n'existe pas. Donc l'existence de Dieu n'est pas impossible.

Est-elle nécessaire? C'est ce qu'il faut établir. Car une présomption n'est pas même un commencement de preuve : et Pascal a le sentiment trop fort de la réalité pour admettre un seul instant que la possibilité soit preuve suffisante de réalité.

Or, *que l'homme consente à sortir de lui-même* : tout est là. Qu'il considère les « effets de nature »; qu'il ne se contente pas d'une réflexion légère, ou de passer une heure comme s'il s'agissait d'une question de philosophie : car, ici, il va de tout[2]. Qu'il se soucie donc de savoir la vérité, et, pour cela, qu'il suive la raison jusqu'au bout, c'est-à-dire où la raison le mène, hors de soi et au-dessus de soi. « Nous sommes pleins de choses qui nous jettent au dehors » :

1. Pour faciliter l'intelligence de toute cette argumentation de Pascal, j'écris *incompréhensible* lorsqu'il s'agit de ce qui est incompréhensible *pour nous*, et INCOMPRÉHENSIBLE lorsqu'il s'agit de ce qui est incompréhensible *en fait*, c'est-à-dire, pour Pascal, *en soi* et *absolument*.

2. *Pensées*, 226 ; 219.

notre instinct, nos passions, les objets extérieurs...[1]. Or tout cela nous mène à Dieu, tout cela nous impose la croyance en l'existence de Dieu : parce que, sans Dieu, tous ces effets de nature, tout le donné, l'univers entier et nous-même deviennent INCOMPRÉHENSIBLES. Mon être est contingent, car je sens que ce moi, qui consiste dans ma pensée, pourrait bien n'avoir point été ; je ne suis pas nécessaire, ni éternel, ni infini : mais je vois bien qu'il y a dans la nature un être nécessaire, éternel et infini[2]. Considérons aussi la vérité : est-ce que toutes les vérités immatérielles et éternelles qui constituent les proportions des nombres ne supposent pas une première vérité en qui elles subsistent et de qui elles dépendent[3] ? N'y a-t-il point une vérité substantielle, voyant tant de choses vraies qui ne sont pas la vérité même[4] ? Enfin, l'ordre des éléments[5] et de la nature entière est inexplicable sans Dieu, au point que les infidèles eux-mêmes ont su reconnaître un Dieu invisible sous les voiles et derrière les signes de la nature visible[6]. De fait, il est évident que la nature ne se suffit pas à elle-même, car, étant de soi indifférente à toute détermination particulière de temps et de lieu, et n'ayant aucune raison de choisir l'une plutôt que l'autre, elle ne saurait expliquer pourquoi je suis ici plutôt que là, à présent plutôt que lors[7] : la raison du *hic et nunc* de la durée et de l'espace ne saurait être trouvée ailleurs que dans une volonté souveraine qui est l'unique règle de ce qui est, en qui et pour qui subsistent tout à la fois dans leur unité et dans leur diversité fondamentales toutes les vérités et de raison et de fait, dans leur enchaînement et leur liaison, soit entre elles, soit avec les différents points de l'éternité et de l'espace auxquels elles sont toutes assignées[8]. Le monde du méca-

1. *Pensées*, 464.
2. *Pensées*, 469.
3. *Pensées*, 556, t. XIV, p. 5 ; minor, p. 581.
4. *Pensées*, 233, t. XIII, p. 144 ; minor, p. 436.
5. T. XIV, p. 5 ; minor, p. 581.
6. *Quatrième lettre à Mlle de Roannez*, t. VI, p. 89 ; minor, p. 214. Cf. *Pensées*, 643.
7. *Pensées*, 205 ; 207. Pour saisir toute la portée lointaine de cette remarque jetée en passant, il suffit de la rapprocher du scholie de la proposition XXIX du livre V de l'*Ethique*, où Spinoza, au contraire, rejette l' « actualité » du *hic et nunc* pour ne retenir que l' « actualité » des choses vues sous l'aspect de l'éternité, c'est-à-dire en tant que découlant nécessairement de la nécessité de la nature divine.
8. Filleau de la Chaise, *Discours sur les Pensées* (t. XII, introd., p. 232) et *Discours sur les preuves des livres de Moïse*. C'est précisément l'existence d'un tel ordre ou enchaînement, à la fois rationnel et contingent, des vérités de fait qui permet la constitution d'une *science de l'individuel*, ainsi que j'ai cherché

nisme serait un être indifférencié, qui mériterait à peine l'appellation d'être. Sans Dieu rien ne serait : l'homme sans Dieu est dans l'ignorance de tout[1]. Ainsi, *pour peu qu'il le veuille* et qu'il fasse la moindre démarche en ce sens, l'homme ne peut manquer de reconnaître Dieu : à plus forte raison ceux qui ont la foi vive dedans le cœur voient-ils incontinent que tout ce qui est n'est autre chose que l'ouvrage du Dieu qu'ils adorent[2].

On prouverait de même la création : car il a fallu une « chiquenaude » de Dieu pour mettre le monde en mouvement[3]; l'âme : car il est impossible que la matière se connaisse soi-même, ou que la partie qui en nous raisonne, dompte les passions, comprend l'univers, soit autre que spirituelle[4]; le péché : car, sans ce mystère *incompréhensible*, nous sommes INCOMPRÉHENSIBLES à nous-mêmes, et la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu, et dans l'homme et hors de l'homme, et une nature corrompue[5].

Ainsi, Dieu, l'âme, la création, le péché sont *incompréhensibles à notre logique*, qui, les jugeant d'après les règles qu'elle s'est faites[6], les déclare contradictoires, ou injustes, et par conséquent impossibles. D'autre part, si l'on se refuse à admettre Dieu, l'âme, la création, le péché, toutes les choses de la nature sont INCOMPRÉHENSIBLES EN SOI[7]. Mais ces choses existent : c'est un fait; elles ne peuvent être niées; et il est tout à fait vain de prétendre qu'elles sont *impossibles* pour montrer qu'elles ne peuvent être, car, si elles SONT effectivement, c'est la preuve qu'elles ne sont pas impossibles[8]. D'où il suit que ce ne sont pas les choses en elles-mêmes qui sont « incompréhensibles », mais que c'est le refus d'accepter Dieu, l'âme, etc., qui les rend telles. Donc, enfin, c'est cette négation de Dieu, de l'âme, etc., qui est IN-

à l'établir ailleurs. (Introduction à un *Essai sur la formation de la nationalité galloise*, Alcan, 1923.)

1. *Pensées*, 389.
2. *Pensées*, 242.
3. *Pensées*, 77.
4. *Pensées*, 72 (t. XII, p. 89 ; minor, p. 356) ; 347 ; 349.
5. *Pensées*, 434 ; 441.
6. *Pensées*, 393 : « C'est une plaisante chose à considérer, de ce qu'il y a des gens dans le monde qui, ayant renoncé à toutes les lois de Dieu et de la nature, s'en sont fait eux-mêmes auxquelles ils obéissent exactement... Ainsi les logiciens. »
7. C'est en ce sens, par exemple, que Pascal écrit du péché originel : « Sans ce mystère, le plus *incompréhensible* de tous, nous sommes INCOMPRÉHENSIBLES à nous-mêmes ». (*Pensées*, 434, ad fin.)
8. Ce sont les termes dont se sert Filleau, *Discours sur les Pensées*, t. XII, introd., p. 216.

COMPRÉHENSIBLE absolument[1]. Or, ces deux « incompréhensible », celui de la thèse et celui de l'antithèse, ne sauraient être mis en parallèle, comme font tous ceux qui enferment la raison dans un système d'antinomies : car ces deux « incompréhensible » n'appartiennent pas au même ordre, ne sont pas sur le même plan de réalité, et par suite n'ont pas même valeur. *L'incompréhensibilité* de la thèse (Dieu est) vient de ce qu'elle heurte notre logique, faite pour le fini. L'INCOMPRÉHENSIBILITÉ de l'antithèse (Dieu n'est pas) tient à ce qu'elle heurte, dément et nie ce qui EST, la réalité tout entière, tout ce qui, hors de nous et en nous, appelle l'infini. L'antithèse doit donc céder devant la thèse, parce que notre logique, qui contredit la thèse, s'anéantit devant le réel, qui condamne l'antithèse, comme le fini s'anéantit devant l'infini : et, de la sorte, la connaissance par négation prenant ici toute sa valeur, la thèse se trouve établie par la négation de sa contradictoire, c'est-à-dire de l'antithèse.

Sachons donc reconnaître que « ce n'est pas par notre capacité à concevoir les choses que nous devons juger de leur vérité » : à ces difficultés chimériques, qui n'ont de proportion qu'à notre faiblesse, opposons ces clartés naturelles et ces vérités solides que sont les faits[2]. Nous sommes forcés d'admettre l'existence du vide, tout inconcevable qu'il est, parce que la négation du vide rend les effets de nature incompréhensibles[3]. Pareillement, bien que nul ne comprenne une division infinie, nous sommes forcés de reconnaître que l'espace est composé d'une infinité de divisibles, parce que la négation du continu rend l'analyse tout entière incompréhensible[4]. Le vide, le continu sont irrationnels, dit-on ? Ils répugnent à la raison ? Précisons : ils lui semblent répugnants. Mais il y a un grand nombre de vérités qui semblent telles, et qui, en réalité, subsistent toutes dans un ordre admirable[5]. Elles sont contre *notre* raison :

1. C'est en ce sens, finalement, que Pascal écrit : « INCOMPRÉHENSIBLE que Dieu ne soit pas, etc. ». (*Pensées*, 230.) On peut éclairer ce que nous venons de dire en l'appliquant au miracle, qui est, on le sait, l'un des fondements de toute l'apologétique pascalienne. Ce ne sont pas les miracles en eux-mêmes qui sont incompréhensibles : s'ils sont bien constatés, s'ils sont, ils ne sauraient être, d'après Pascal, incompréhensibles en soi. Ce qui est incompréhensible en soi, c'est la théorie (ici le déterminisme) qui les représente comme incompréhensibles, ou comme impossibles, *parce qu'ils la contredisent*, et qui les nie à ce titre. Il y a là le principe fécond de toute une théorie de la connaissance.
2. *Esprit géométrique*, t. IX, p. 260 ; minor, p. 178-179.
3. *Lettre au P. Noël*, 29 octobre 1647, t. II, p. 90 et suiv., p. 103.
4. *Esprit géométrique*, loc. cit.
5. *Pensées*, 262.

elles ne sont pas contre *la* raison. Plus précisément encore, elles ne sont pas *contre* la raison, mais *au-dessus* d'elle; elles sont *trans-rationnelles*, non *irrationnelles*. Ces vérités que nous imposent les faits, en nous contraignant à dépasser notre raison, nous élèvent, avons-nous dit, à une *plus haute raison* : à savoir *celle même qui régit les faits*. Car les faits sont le langage de Dieu : « la parole de Dieu est infaillible dans les faits mêmes ». Et c'est pourquoi notre raison, en se soumettant aux faits, tout incompréhensibles qu'ils sont, s'alimente aux sources mêmes du vrai, et, bien loin d'abdiquer, se conquiert, en se haussant à un ordre supérieur, qui est son ordre même.

* * *

Comment connaissons-nous les faits ? Par une méthode de convergence.

Créateur, avec Fermat, du calcul des probabilités, comme il était, avec Desargues, le créateur de la géométrie projective, Pascal a discerné du premier coup d'œil la caractéristique de cette méthode, et le biais par où elle devait être prise de manière à ce qu'elle pût couvrir le domaine entier du connaissable. En effet, pour connaître complètement une réalité quelconque, mathématique, physique ou morale, il faut l'examiner d'une infinité de points de vue différents, il faut en multiplier, en quelque sorte, les perspectives. Ces points de vue ou ces perspectives, qui sont les diverses manières sous lesquelles nous apparaît le fait insaisissable en lui-même, sont des signes du fait : signes indépendants les uns des autres, mais qui, par leur convergence, tendent vers une réalité située hors de notre horizon, à leur entrecroisement.

Cette notion de *convergence*, telle que l'a vue Pascal, complétée, comme elle l'est chez lui, par la notion d'*indépendance*, devait, deux siècles plus tard, fournir aux sciences morales leur méthode propre ; elle devait donner à la raison le moyen d'étendre sa connaissance, ou son affirmation, aux réalités situées hors de sa prise, et lui permettre de sortir d'elle-même, sans se renoncer, pour atteindre, non pas seulement ce qu'elle construit conformément à ses propres règles, mais ce qui existe hors d'elle. Ainsi, en matière historique ou judiciaire, la *concordance* de deux ou trois témoignages *indépendants*, concernant un fait qui n'est pas susceptible d'observation directe ni d'expérimentation, ne saurait être ration-

nellement expliquée que par la vérité du fait. De même, en mathématiques, la possibilité de traduire toute courbe géométrique en expression algébrique et réciproquement, par conséquent l'*accord* qui existe entre les deux mondes *hétérogènes* de l'étendue figurée et de la quantité pure, révèle à Descartes l'existence d'une réalité mathématique profonde, immuable et éternelle, indépendante de la forme que nous lui donnons, et qui s'impose à notre esprit[1]. Ainsi encore, la concordance parfaite qui se manifeste entre le langage de la vue et le langage du tact, entre telle grandeur apparente et tel ensemble de mouvements à accomplir, permet à l'intelligence, qui travaille sur ces données, de conclure, quoi que prétende l'idéalisme, à l'existence d'objets à la fois étendus et résistants, c'est-à-dire d'une réalité se manifestant à nous sous ces deux signes hétérogènes[2].

Filleau de la Chaise a très fidèlement traduit sur ce point la pensée de Pascal, lorsque, parlant de la convergence de témoignages indépendants, il écrit : « Dès la troisième ou seconde preuve, selon qu'elles sont circonstanciées, on peut arriver à l'infini, c'est-à-dire à la certitude que la chose est[3] ». Or, ce principe est celui que Pascal eût mis constamment en œuvre pour prouver la vérité du christianisme[4] ; et il en a indiqué avec la dernière précision l'application aux prophéties. En effet, si l'on considère les « prophéties avec l'accomplissement », si l'on observe que cet accord entre le fait et la prédiction se trouve réalisé pour un grand nombre de faits dans

1. Voir mon *Descartes* (Plon, 1922), p. 150-153. C'est cette existence que, d'un autre point de vue, affirme le profond analyste Charles Hermite, dans une note recueillie par G. Darboux : « Il existe, si je ne me trompe, tout un monde qui est l'ensemble des vérités mathématiques, dans lequel nous n'avons accès que par l'intelligence, comme existe le monde des réalités physiques, l'un et l'autre indépendants de nous, tous deux de création divine... » (Cité par Pierre Boutroux, *L'idéal scientifique des mathématiciens*, Alcan, p. 220.)

2. On pourrait en dire autant de l'accord des esprits humains sur ces données contingentes que sont les objets extérieurs. L'accord des esprits, comme l'accord des sens, pourvu qu'ils soient indépendants, fournit un critère psychologique rationnellement irréfutable pour distinguer la perception de l'hallucination et pour établir la réalité des objets. Il est vrai que cela supposerait une psychologie qui ne s'enferme pas dans la pure considération du sujet.

3. Voir le petit traité *Qu'il y a des démonstrations...*, donné ci-dessous en appendice.

4. Dans la *Préface de Port-Royal*, Etienne Perier dit très bien : Parlant de toutes les voies par lesquelles la religion chrétienne s'est établie, Pascal en dit assez pour convaincre « qu'il n'y avait que Dieu seul qui eût pu conduire l'événement de tant d'effets différents qui concourent tous également à prouver d'une manière invincible la religion qu'il est venu lui-même établir parmi les hommes ». (T. XII, introd., p. 187 ; minor, p. 308.)

le christianisme, et si l'on songe en plus que chacun de ces faits a été prédit en bien des manières différentes et avec ses circonstances particulières, on doit conclure qu'un tel concours ou qu'une telle convergence exclut absolument le *hasard*, aussi bien que l'*art humain* [1].

Ce concert, dit Pascal, exclut le hasard. En effet, on admet communément qu'une coïncidence fréquemment répétée n'est pas fortuite, parce que, les moments du temps étant indépendants les uns des autres, le seul fait que deux événements se sont trouvés en conjonction à un moment du temps n'implique nullement qu'ils doivent se trouver en conjonction à d'autres moments du temps : s'ils y trouvent, c'est que, de quelque manière, ils sont liés [2]. Mais il en faut dire tout autant d'une coïncidence, même solitaire, si les deux termes qu'elle rapproche consistent dans un complexe qui s'ajuste à un autre complexe : la condition nécessaire et suffisante pour qu'une telle coïncidence ne puisse être considérée comme fortuite est que les éléments qui entrent dans chacun de ces complexes soient indépendants les uns des autres [3]; car il faudrait, suivant les

1. *Pensées*, section XI, 707 : « Ce n'était pas assez que les prophéties fussent; il fallait qu'elles fussent distribuées par tous les lieux et conservées dans tous les temps. Et afin qu'on ne prît point ce concert pour un effet du hasard, il fallait que cela fût prédit », et que la prédiction, ajoute Pascal, fût faite « en tant de manières » (709) et mêlée de « choses particulières » (712) : ce qui ne peut être « ni par un art humain, ni par hasard », ainsi que l'a noté Filleau (*Discours sur les Pensées*, t. XII, introd., p. 221, au bas). Pascal, nous le savons, tenait les prophéties pour « la plus grande des preuves de Jésus-Christ » (706), et Filleau et Ét. Perier s'accordent pour dire qu'il avait là-dessus « des vues qui lui étaient toutes particulières » pour en rendre le sens et la suite merveilleusement intelligibles.

2. En d'autres termes, ce n'est pas le temps qui amène de telles coïncidences ; elles sont amenées *dans* le temps, mais *par* des causes communes aux événements ou faits qui coïncident. Ces causes sont souvent cachées, et c'est la coïncidence des faits ou événements qui permet de les conclure.

3. Tel est précisément le cas pour tous les faits proprement historiques, c'est-à-dire uniques. Un exemple mathématique emprunté à Cournot (*Traité de l'enchaînement des idées fondamentales*, § 41) aidera à comprendre ce que nous entendons par là. Considérons la série des chiffres exprimant le rapport de la circonférence au diamètre, par opposition à la série des chiffres exprimant 1/7. La différence entre les deux cas considérés vient de ce que, dans le premier, il n'y a aucune dépendance rationnelle entre la grandeur à mesurer et notre système de numération décimale (lequel procède, dit Pascal, d'une convention humaine et non d'une nécessité de nature, t. III, p. 314-316), tandis que, dans le deuxième, il y a un rapport intrinsèque entre le nombre 10, qui sert de base à notre numération, et le nombre 7, qui est le dénominateur de la fraction à convertir en décimales. Le premier est un *fait*, le second est une *loi*. Les « complexes » dont nous parlons sont analogues au premier cas considéré, en ce qu'ils sont « décomposables en une infinité d'éléments indépendants pour nous les uns des autres », ainsi que l'observe Bergson à propos d'un fait caractéris-

termes de Filleau, ajuster ensemble un nombre infini de hasards pour expliquer l'accord d'un semblable complexe avec un autre complexe du même genre. Or, c'est ainsi que sont les prophéties avec leur accomplissement : et, si l'on ajoute qu'il y en a un très grand nombre, qui toutes regardent Jésus-Christ, il paraîtra absolument impossible de prendre un tel « concert » pour un effet du hasard. Dira-t-on que ce « concert » n'est que le résultat d'un art humain ? Non, car un art humain peut bien prévoir un phénomène comme une éclipse, qui obéit à une loi, qui se rattache à un certain ordre mathématique, qui est défini, si l'on veut, par une certaine courbe régulière telle que la connaissance d'un élément de cette courbe nous permet de reconstituer la courbe tout entière et de la reconstruire *a priori* : mais nul art humain ne saurait prévoir, ni à plus forte raison *disposer*, des événements proprement historiques, qui sont de purs faits, consistant chacun dans un ensemble de faits élémentaires indépendants les uns des autres, dont la rencontre est parfaitement imprévisible. Comment donc expliquer un « concert » du genre de celui que nous considérons ici ? S'il s'agit de coïncidence dans l'espace, il suffira d'admettre que cette coïncidence est due à une vision à distance. Il n'en saurait être de même d'une coïncidence dans le temps, à moins qu'on ne suppose, — ce qui revient à le nier[1], — que le temps puisse être parcouru de la même manière que l'espace, en sorte qu'un explorateur comme celui de Wells pourrait rattraper les événements rangés dans le temps en avant de nous. Reste donc enfin, si cette dernière hypothèse est inadmissible, qu'une telle convergence dans le temps, là où elle existe, soit due à un *art divin* : c'est-à-dire qu'elle s'explique, et ne peut s'expliquer rationnellement, que par une communication à l'esprit humain de Celui qui régit les faits et les voit tous ensemble, communication qui permet à l'esprit de « parler de Dieu, non par preuves du dehors, mais par sentiment intérieur et *immédiat*[2] ».

L'essentiel, on le voit, est d'établir par les faits que cette convergence existe. Car, ensuite, la conclusion s'impose à la raison.

Il est à peine besoin de montrer pourquoi cette méthode, *mutatis*

tique, admirablement analysé par lui. (*L'Energie spirituelle*, p. 73 : télépathie et coïncidence.)

1. Voir H. Bergson, *Durée et simultanéité, à propos de la théorie d'Einstein*, chap. V et p. 222.

2. *Pensées*, 732.

mutandis, est susceptible d'une foule d'applications à tous les domaines. Elle a ceci de remarquable qu'elle est, comme la probabilité, indifférente au contenu, indépendante des données auxquelles elle s'applique, bien que les conclusions qu'elle autorise soient dans chaque cas rigoureusement déterminées par le cas lui-même, ou, à tout le moins, contenues dans d'étroites limites.

* * *

Arrivée à ce point, la raison, semble-t-il, a toute la lumière dont elle est capable : cependant, connaît-elle véritablement ?

Non. Pascal ne cesse de le redire, et ce n'est pas sans raison qu'Étienne Perier fait de ce point le centre de perspective de l'*Apologie* : connaître Dieu simplement par raison, c'est ne le connaître point[1]. Les faits mêmes, qui sont par excellence la matière de la raison, ces « preuves morales et historiques » supérieures aux preuves démonstratives, et dont l'exposé eût constitué tout le corps de l'*Apologie*[2], n'ont de valeur que parce que, et dans la mesure où, ils permettent à la raison de les dépasser. Il faut « ouvrir son esprit aux preuves », comme il faut « s'y confirmer par la coutume », afin de faire marcher et croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons, et l'automate par la coutume. Mais il faut « s'offrir par les humiliations aux inspirations, qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet[3] ». Telle est, en effet, la nature de la connaissance vraie, qu'elle est inséparable de l'action et de l'amour. « Voici par quoi nous savons que nous connaissons Jésus-Christ : si nous observons ses commandements. Celui qui dit le connaître et ne garde pas ses commandements est un menteur, et la vérité n'est

1. *Préface de Port-Royal*, t. XII, introd. p. 194-195 ; minor, p. 313-314. *Vie de B. Pascal*, par Mme Perier, t. I, p. 76 ; minor, p. 20.

2. Filleau, *Discours sur les Pensées*, t. XII, introd. p. 203-204, p. 216. Le temps seul a empêché Pascal de développer comme il eût voulu le faire les preuves morales et historiques de la religion chrétienne, qui, dans l'exposé oral qu'il en fit (voir le *Discours* de Filleau) et d'après les indications qu'il nous a laissées (*Pensées*, 289, 290), en constituaient la partie centrale, essentielle, et de beaucoup la plus étendue. On a singulièrement rétréci et faussé la portée de l'apologétique et de la pensée pascaliennes en les bornant à la perspective janséniste du péché originel, qui, dans l'exposé authentique du dessein de Pascal par Filleau, tient une place toute secondaire. Aussi bien, Port-Royal éprouva-t-il le besoin de substituer à ces pages la préface d'Etienne Perier, parce que, suivant l'aveu naïf de Mme Perier (t. XII, introd., p. 180, note), la préface de M. de la Chaise « ne contenait rien de toutes les choses que nous voulions dire et qu'elle en contenait plusieurs que nous ne voulions pas dire ».

3. *Pensées*, 245, 252.

pas en lui. Mais celui qui garde sa parole, c'est en lui véritablement que la charité de Dieu est parfaite[1] ».

Par là s'explique l'apparent dédain de Pascal pour les preuves spéculatives. Rien de plus frappant, à cet égard, que la manière dont il établit l'immortalité de l'âme. Ce point, de son aveu même, est de tous celui qui nous importe le plus et qui nous touche le plus profondément : toutes nos actions et nos pensées en dépendent si étroitement qu'on doit le tenir « pour notre dernier objet », et que « notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet », de chercher si cette croyance repose sur un « fondement très solide et inébranlable[2] ». Or, que fait Pascal? On s'attendrait à ce qu'il s'efforçât de le mettre hors de doute. Mais à peine en donne-t-il un commencement de preuve : « Les athées doivent dire des choses parfaitement claires : or il n'est point parfaitement clair que l'âme soit matérielle[3] ». Pourtant, il ne méprise pas les « preuves métaphysiques » : il les suppose même ; nous savons par Méré qu'il estimait fort Descartes, et il sait gré à Platon de « disposer au christianisme[4] ». Mais ces preuves sont si éloignées du raisonnement des hommes et si impliquées qu'elles frappent peu[5] : elles ne convainquent pas l'esprit, elles ne touchent pas le cœur, elles ne sauraient changer la conduite. Or, c'est à cela que vise Pascal ; et c'est pourquoi il n'entreprend point de prouver par des « raisons naturelles » l'immortalité de l'âme, non plus que l'existence de Dieu ou la Trinité : et cela non seulement parce qu'il ne se sent pas « assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre des athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance, sans Jésus-Christ, est inutile et stérile » et ne nous avance guère pour notre salut[6]. Il se contente donc[7] de représenter l'in-

1. *1 Joh.* II, 2-5. La vérité pleine et entière, c'est donc la charité ou connaissance surnaturelle qui nous la donne. Saint Jean parle ici pour des âmes élevées à l'état surnaturel. Or, nous ne pouvons savoir par la raison si nous sommes capables d'être élevés au surnaturel : mais on ne peut pas non plus le nier par la raison. « L'homme n'est pas digne de Dieu, dit Pascal ; mais il n'est pas incapable d'en être rendu digne. » (*Pensées*, 510.)
2. *Pensées*, 194.
3. *Pensées*, 221. Cf. 349. On pourrait cependant tirer des œuvres de Pascal les éléments d'une preuve de l'immortalité de l'âme, par le contraste qu'il établit entre l'animal rivé à l'instinct et l'homme qui n'est produit que pour l'infinité. (*Traité du Vide*. *Pensées*, section VI, 342, 343, etc.)
4. *Lettre de Méré*, t. IX, p. 222. *Pensées*, 219.
5. *Pensées*, 543.
6. *Pensées*, 556.
7. C'est l'objet des fragments 194 et 195.

justice, la déraison, l'extravagance monstrueuse des hommes qui choisissent de vivre dans l'ignorance de ce qu'ils sont, dans l'indifférence de la vérité sur une chose de cette importance et qui les touche de si près, « comme s'ils pouvaient anéantir l'éternité en en détournant leur pensée ». Il les presse de chercher, d'avoir pitié d'eux-mêmes, de faire au moins quelques pas pour tenter s'ils ne trouveront pas de lumière. Puis, lorsqu'il a ébranlé l'homme, il lui dit : « Pariez. Il le faut; cela n'est pas volontaire; vous êtes embarqué. »

Il ne saurait être question d'étudier ici à nouveau le pari. Il s'agit seulement de montrer quelle place il occupe dans le dessein général de Pascal, et en quel sens le pari peut être considéré comme une méthode de connaître.

Le pari est la décision : et, à ce titre, il est bien la démarche suprême de l'esprit, s'il est vrai que toute connaissance est, en son fond, une initiative de l'esprit, une décision intellectuelle, et comme un acte de foi dans la valeur de la raison. On a objecté à Pascal que la conclusion du pari en dépasse singulièrement les conditions initiales, et qu'un iman ou un Iroquois en pourrait dire autant que lui. Il n'est pas possible que Pascal ne se soit pas formulé l'objection, puisqu'une grande partie de son *Apologie* devait être consacrée à l'examen des différentes religions et des preuves qu'elles peuvent fournir de leur véracité. S'il n'y a pas répondu, c'est qu'il n'avait pas à y répondre, parce que, dans son dessein, très probablement, le pari ne devait pas venir au seuil de son apologétique, mais au terme, après que l'examen des philosophies et des religions l'aurait amené à les rejeter toutes, pour n'en retenir qu'une : la religion judéo-chrétienne [1]. Si le pari pour Dieu entraîne l'adhésion au Dieu du catholicisme, c'est que le choix doit arriver à un point où le dilemme se pose entre ce Dieu et rien, parce qu'il ne reste plus que ces deux termes en présence. Mais là intervient cette question, redoutable entre toutes, qu'est le « passage de l'absolu

1. C'est là que j'ai cru pouvoir inférer (*Pascal*, p. 271 note, p. 361) de la place qu'occupe, tant dans le *Discours* de Filleau (t. XII, introd., p. 215) que dans les notes de Pascal en vue de son exposé oral (430 : *A P. R. pour demain, prosopopée*), le développement sur l' « Incompréhensible » qui, dans le fragment *Infini-rien* (233), introduit et accroche le pari. Voir également les dernières pages du *Discours sur les preuves des livres de Moïse*, par Filleau de la Chaise.

formel à l'absolu réel et vivant, de l'idée de Dieu à Dieu[1] » ; en d'autres termes, l'adhésion pleine et entière de notre être tout entier, non plus aux preuves, mais à la réalité que figurent les preuves, l'adhésion à la vérité, non plus d'un concept, mais d'un être, de qui dépend notre être lui-même. Et c'est à quoi est destiné le pari.

La signification du pari, dès lors, nous apparaît beaucoup moins intellectuelle que pratique ou, si l'on veut, morale. Le pari ne constitue à aucun titre une preuve de vérité ; il n'est pas davantage destiné à suppléer les preuves : par là, l'argument de Pascal est aux antipodes du pragmatisme ou de l'humanisme contemporain. Rien n'est plus éloigné de sa pensée, rien ne lui paraîtrait plus sacrilège que d'identifier la vérité à l'avantage humain et de conclure de celui-ci à celle-là. D'autre part, il ne faut pas se laisser abuser par la forme dont Pascal l'a revêtu, et n'y voir qu'une application du calcul des probabilités au cas considéré : Pascal a en vue la conversion de l'infidèle ; cet infidèle c'est Méré, c'est l'esprit fort ou le libertin qui *joue* sa vie, et qui se pique de la jouer selon les règles mathématiques du jeu de hasard. C'est à lui que Pascal s'adresse, c'est lui qu'il veut convaincre et toucher : et il se sert du calcul des probabilités comme d'un argument *ad hominem*.

Ce jeu n'est pas un jeu ordinaire : car il s'y joue l'infini[2]. Or, *partout où l'infini intervient, s'introduit une autre dimension*. Et notre pensée, qui, par le corps où elle est jetée, se meut nécessairement dans le relatif, qui voit toutes choses dans les trois dimensions, doit se renoncer, se renverser, pour atteindre à ce nouvel ordre : encore ne peut-elle que conclure qu'il existe, sans être capable de se le représenter. Ainsi d'un être infiniment plat, se mouvant sur une orange : son monde, que nous savons fini, lui apparaîtrait illimité, et cependant, s'il était intelligent et capable,

1. J. Lachelier, *Notes sur le pari de Pascal* (Alcan), p. 199.

2. Cette remarque est essentielle à l'intelligence du pari. En effet, Pascal, comme Descartes, et plus encore que Descartes, a le sentiment profond de l'infini et de ce qui en constitue le caractère absolument unique. Le pari n'a sa force, « force infinie », que s'il s'applique à l'infini ; l'argument ontologique n'a de valeur qu'appliqué à l'Etre nécessaire. Toutes les objections qu'on adresse au pari comme à l'argument ontologique, tous les sophismes auxquels ils ont donné lieu viennent de ce qu'on les transpose dans l'ordre du fini. Or, d'aucune chose finie on ne peut dire qu'elle existe nécessairement, que son essence implique son existence. D'aucune chose finie on ne peut dire qu'elle vaille qu'on risque pour elle et qu'on lui sacrifie sa vie et les biens de cette vie, ni qu'il suffise de la chercher pour la trouver.

comme nous le sommes, de « comprendre » par la pensée son univers, il pourrait arriver à *concevoir* cet infini que nous *voyons* en profondeur et qu'il ne pourrait *imaginer*. Il en va de même pour nous, semble-t-il, à l'égard de l'infiniment grand et de l'infiniment petit, que nous séparons, alors qu'ils se rejoignent, se retrouvent et se confondent dans l'intelligence d'un Infini réel qui nous échappe[1]. Il nous est impossible de nous représenter cet Infini. Cependant, l'intuition simple d'une ligne, qui contient un nombre infiniment grand d'éléments infiniment petits, nous permet de concevoir par analogie lointaine l'intuition que pourrait avoir une Conscience universelle de cette double et une infinitude.

Ceci posé, tâchons de comprendre ce que Pascal a voulu dire lorsqu'il a écrit : « Quand il y aurait une infinité de hasards dont un seul serait pour vous, vous auriez encore raison de gager un pour avoir deux ». Lachelier interprète cette phrase ainsi : Vous auriez raison de gager votre vie actuelle contre une éternité de vie et de bonheur, avec une seule chance favorable et un nombre infini de chances contraires, car « l'infini contenu dans ce dernier nombre et celui qui mesure la durée de la vie à venir s'éliminent, et il reste, à chances égales, une durée de vie ordinaire, *plus* un bonheur inaltérable[2] ». *Logiquement*, l'argument ainsi présenté est inattaquable : cependant, il ne satisfait pas la *raison* ; et l'on vient à douter que telle soit la pensée de Pascal. Précisons les données du problème[3].

Pascal, tout pénétré de la notion nouvelle des ordres d'infinitude, voit que le rapport de l'unité à un infini du premier ordre est comparable au rapport d'un infini du premier ordre à un infini du second ordre. Or, cela revient à dire qu'un infini du second ordre (comme est une infinité de vie et de bonheur) multiplié par l'unité (une chance) équivaudrait au produit d'un infini du premier ordre (comme est une infinité de hasards) par un autre infini du premier ordre (comme serait une infinité de vie) et surpasse, ce qui est le cas considéré, le produit d'un infini du premier ordre (infinité de

1. C'est là, chez Pascal (*Pensées*, 72, t. XII, p. 82 ; minor, p. 352), l'une de ces intuitions profondes pour lesquelles je serais tenté de dire que nos sondes sont trop courtes.

2. *Notes sur le pari de Pascal*, p. 182.

3. Pour le faire, il faut se souvenir que la logique de Pascal est essentiellement une logique de mathématicien, et que l'atmosphère du pari est une atmosphère mathématique.

hasards) par un nombre fini n (les biens finis de cette vie), produit qui représente l'avantage du joueur qui mise sur la vie présente et parie contre Dieu.

Toutefois, il est douteux qu'un tel argument, inspiré par le calcul des probabilités, puisse convaincre personne, ni décider l'infidèle à parier, comme le veut Pascal. En effet, vous n'avez, par hypothèse, qu'une chance favorable contre une infinité de chances contraires : peu importe que l'enjeu soit un infini du second ordre, c'est-à-dire tel qu'il ne saurait être épuisé, si l'on peut ainsi parler, par l'infinité des chances contraires. Car supposons qu'on dise à un homme : « Il y a une infinité de boules noires et une seule boule blanche. Pariez que vous tirerez la boule blanche, car, si vous la tirez, vous aurez une infinité de vie et de bonheur; il est vrai que, si vous tirez une boule noire, vous n'aurez rien, à la différence de celui qui, ayant parié qu'il tirerait une boule noire et la tirant en effet, recevrait une petite somme ». Il est évident que tous parieront pour le noir, sauf peut-être l'homme en quête d'absolu, pour qui l'absolu seul existe et qui tient tout le reste pour non existant, en sorte que, pour lui, avoir le fini ou rien c'est la même chose. Mais il ne s'agit pas de cet homme-là dans le raisonnement de Pascal, puisque Pascal ici s'adresse au libertin, au joueur, au négateur de l'absolu. Tel n'est donc pas le sens de son raisonnement. Quel est-il? Et quel est, au juste, l'élément nouveau, incomparable, que la considération de l'infini, ou des ordres d'infinitude, introduit dans le raisonnement ?

Consultons le petit traité de Filleau de la Chaise : *Qu'il y a des démonstrations d'une autre espèce et aussi certaines que celles de la géométrie*[1]. Nous voyons que la probabilité dont il s'agit ici n'est pas une probabilité tenant à la nature des choses, une probabilité dénombrable, comme est celle qui régit la répartition des phénomènes soumis aux lois du hasard, par exemple le tirage d'une boule blanche dans une urne qui contiendrait un nombre n de boules noires; c'est une probabilité qui tient à la disproportion entre nos moyens de connaître et un objet donné (lequel existe ou n'existe pas), et qui, par conséquent, ne saurait être susceptible d'une évaluation numérique. *Mettons que cet objet existe. S'il n'est pas impossible*, on peut l'admettre; car, après tout, il n'y a en présence

1. Nous reproduisons en appendice ce petit traité, aujourd'hui introuvable, qui est d'une importance essentielle pour l'intelligence de la pensée de Pascal.

que les deux termes de l'alternative : l'objet existe, ou il n'existe pas; et il ne signifie rien de dire qu'il y a une infinité de chances d'un côté contre une seule chance de l'autre : du moment qu'on peut dire cela, cet objet peut être tenu pour hautement improbable, voire même pour « physiquement impossible », mais il reste qu'il n'est pas contradictoire ou « absolument impossible »[1]. *Mettons donc qu'il existe*. Toute l'apologétique de Pascal est destinée à amener l'incrédule à ce point, de reconnaître que Dieu n'est pas impossible. S'il n'est pas impossible, dit Pascal, — et c'est ici que s'insère le pari, — faites comme s'il était : prenez la meilleure chance; cherchez afin de voir si, par chance, il n'existerait pas[2].

Or, *comme, d'autre part, cet objet est l'infini*, il suffit qu'une de mes pensées y atteigne pour que j'accroche l'infini et que je puisse y adhérer d'une façon plus ou moins solide : car il s'agit moins, pour Pascal, de « connaître » l'infini que d'y « adhérer ». Dieu n'est pas comparable à un objet fini qui occupe un point de l'espace infini. Il y a peu de chance qu'on trouve une aiguille dans un tas de foin; il y a impossibilité quasi absolue qu'un homme la trouve dans l'univers. Mais Dieu n'est pas ainsi : il n'est pas un point parmi l'infinité des points de l'espace; il est le support de l'espace entier, et du temps entier, et des possibles, et de toute réalité. Dieu est partout, étant l'infini, et il est tout entier partout, en tant que principe actif[3]. *Il suffit donc qu'on le cherche pour qu'on le trouve* :

1. Parlant des « miracles », E. Borel écrit : « Si petite que soit la part faite à la liberté dans le monde, il y a un abîme entre un monde où cette part existe et un monde d'où elle est exclue ». (*Le Hasard*, Alcan, p. 295.)

2. C'est l'au-delà qui est l'enjeu du pari, et c'est sur la question « Dieu est, ou Dieu n'est pas » que se joue le jeu. Pascal a très bien compris, en effet, que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont liées au point de ne faire qu'une seule et même question. Là est la force du pari : si Dieu, le Dieu véritable, existe, l'âme est immortelle et soumise à la sanction irrévocable de l'au-delà. *En pariant pour Dieu*, ce qui entraîne le renoncement à soi et une bonne conduite morale, on ne perd ici-bas que des plaisirs empestés qui nous dégradent vis-à-vis de nous et des autres, et l'on y substitue des plaisirs solides qui nous valent l'estime de nous-même et de nos semblables : donc, quoi qu'il en soit de l'au-delà, on ne perd rien en cette vie; et, dans l'autre, on gagne tout, supposé que Dieu existe. Au contraire, *en pariant contre Dieu*, s'il existe on perd tout, et s'il n'existe pas on ne gagne rien puisqu'il faut toujours mourir. Enfin, *à l'égard de Dieu, l'homme ne peut être neutre* : sinon, il est contre Dieu, supposé que Dieu existe (cf. 899), et il se met à la mauvaise place dans l'au-delà.

3. *Sap.* I, 7. Cf. *Pensées*, 231 : « Croyez-vous qu'il soit impossible que Dieu soit infini, sans parties ? — Oui. — Je vous veux donc faire voir une chose infinie et indivisible. C'est un point se mouvant partout d'une vitesse infinie ; car il est un en tous lieux et est tout entier en chaque endroit... » 232 : « Le mouvement

car il remplit le petit infini aussi bien que le grand infini, il est principe en même temps que fin, immanent en même temps que transcendant; et on le trouve en se concentrant sur soi autant et mieux qu'en étendant son imagination au delà des espaces imaginables. Toute voie mène à lui, *pourvu qu'on s'y engage* : l'échelle qui conduit l'homme à Dieu n'est pas à placer dans un coin de l'univers, elle peut trouver son point d'appui n'importe où, *pourvu qu'on la place et qu'on y monte*.

Tout mène donc à Dieu, parce que Dieu est fin et principe de tout. Et, une fois qu'on s'est élevé à lui, une fois qu'on s'est haussé jusqu'à l'ordre de l'infini, on le possède, en quelque sorte, tout entier, parce que cet infini est un infini de qualité : « point qui remplit tout ». Peut-être suffit-il, dans l'infinité de mes pensées et de mes actes, d'une seule pensée vers Dieu, d'un seul mouvement de vraie charité vers Dieu, instantané, mais non rétracté, pour que je possède un jour ce Dieu durant une éternité bienheureuse.

Nous comprenons maintenant le sens et la portée de l'argument dont la logique nous surprenait sans nous convaincre. Ce n'est pas une démonstration à la rigueur : c'est une sorte d'inférence transcendante qui doit amener un joueur à la décision de risquer un enjeu; c'est de la logique à l'usage d'un homme qui ne marche que par logique, mais qui marche par logique. Cet homme, il *faut* le décider à chercher, il *faut* donc l'amener à reconnaître la possibilité du pari, ou plus précisément la non-impossibilité du pari et de son enjeu; mais aussi il *suffit*, pour que l'argument sorte victorieux, pour que le branle soit donné à son esprit, que cet homme, l'incrédule, l'indifférent, admette la non-impossibilité de Dieu, non-impossibilité qui s'exprime, mathématiquement, par une chance *au moins* contre l'infini[1]. Alors, en effet, sachant que Dieu, que l'au-delà n'est pas impossible, et que c'est une question où il y va de notre tout, il *doit* chercher, il ne peut faire autrement que de chercher; alors, son esprit est ouvert aux « preuves morales », à ces preuves qui vont « plus au cœur qu'à l'esprit »[2], et qui convainquent l'esprit en touchant le cœur; alors surtout, parce qu'il

infini, le point qui remplit tout, le moment de repos : infini sans quantité, indivisible et infini ». (Voir mon *Pascal*, p. 216 et note 2.)

1. Il faut dire *au moins*, car le libertin ne tardera pas à reconnaître, pour peu qu'il réfléchisse, qu'il y a bien autant de preuves *pour* que *contre* l'existence de Dieu. (Voir page suivante, note 2).

2. Baillet, *La vie de M. Descartes*, 1691, première partie, p. 382.

a ôté les obstacles, parce qu'il s'est humilié, abêti, il est prêt à recevoir les inspirations salutaires de cet Etre infini et sans parties qui n'élève à soi, pour leur bien et pour sa gloire, que ceux qui se sont soumis à lui et qui le prient [1].

* * *

« Oui, dira-t-on enfin; mais, si elle n'est pas absolument impossible, la réalisation de cette chance unique [2] est hautement improbable, et cette haute improbabilité équivaut pratiquement à une impossibilité. Or, si Dieu n'existe pas, je perds tout. » Voilà ce qu'objecte naturellement l'intelligence lorsqu'on lui demande de tenter l'expérience. Eh bien ! la question ne se pose qu'à l'entrée, pour celui qui va choisir, et qui n'a pas encore choisi. Car, une fois l'enjeu risqué, la partie est gagnée, pour des raisons d'un autre ordre : une fois qu'on a choisi, une fois qu'on a parié pour ce Dieu comme pour un *possible*, en payant tout ou partie de l'enjeu, on voit qu'il *existe* : « A chaque pas que vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que vous hasardez, que vous reconnaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné ». Et voilà, enfin, en quel sens profond, cette fois moral, Pascal dit que *celui qui cherche a déjà trouvé, et que connaître c'est chercher.*

Ce principe nous présente comme une traduction, dans l'ordre psychologique réel, de l'intuition que Leibniz a formulée dans l'ordre rationnel : si Dieu n'est pas impossible, il est. En d'autres termes, il suffit que Dieu soit possible, et que son idée n'implique point de contradiction, pour qu'il existe, « ce qui est le privilège de la seule divinité [3] ». Pascal, moins intellectuellement, mais plus profondément peut-être, dit : il suffit que vous *reconnaissiez* ou,

1. Voir les dernières lignes, si caractéristiques, du pari, et remarquer le rappel qui est fait ici de l'expression « Etre infini et sans parties ».

2. Ne faisant pas ici une étude complète du pari, je me contente de mentionner, — mais cette remarque est capitale, — que tel n'est pas le tableau définitif de l'argument, qui pose, en réalité, qu'il y a « un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte », sinon même « pareils hasards de gain que de perte », — ce qui ôte tout parti, *puisque l'enjeu est l'infini* : « partout où est l'infini, et où il n'y a pas infinité de hasards de perte contre celui de gain, il n'y a point à balancer, il faut tout donner ».

3. Leibniz, *Nouveaux Essais*, IV, 10. *De la démonstration cartésienne de l'existence de Dieu du R. P. Lami*, Mémoires de Trévoux, 1701.

plus exactement, que vous *risquiez un sacrifice* sur le parti de reconnaître la non-impossibilité de Dieu, pour reconnaître, bientôt après, qu'il existe. Car ce Dieu est tel qu'il se cache à ceux qui le tentent et se découvre à ceux qui le cherchent, en sorte que celui qui cherche connaît[1].

Mais, pour connaître pleinement, il faut passer d'un ordre à l'autre, ce que la nature ne peut faire par ses propres forces : d'où la nécessité d'un médiateur entre le fini et l'infini, entre l'homme et Dieu. Et ce médiateur, c'est l'Homme-Dieu, Jésus-Christ. Sans Jésus-Christ, l'homme chercherait peut-être, mais trouverait-il? Sans doute, il aurait, absolument parlant, la force de trouver. Mais enfin, sans Jésus-Christ, l'homme trouverait-il autrement qu'avec une peine infinie et d'une manière toujours imparfaite[2]? Toute l'expérience du passé, en dehors du judéo-christianisme, est là pour répondre. Et, si l'on peut dire avec l'Évangile[3] que celui qui cherche trouve, cela est vrai, au surnaturel, parce que, Jésus-Christ se donnant à qui le cherche, celui qui le cherche a déjà trouvé.

JACQUES CHEVALIER.

1. *Pensées*, 557. Reconnaître la possibilité de Dieu, tout incompréhensible qu'il est, c'est déjà faire acte d'humilité, c'est renoncer à l'orgueil de cette raison qui tente Dieu en s'érigeant en souverain juge des choses, et c'est se disposer à voir, bientôt après, que toute notre difficulté à connaître Dieu vient de la disproportion qui existe entre nous et lui, entre le fini et l'infini.

2. *Pensées*, 422 : « Il est bon d'être lassé et fatigué par l'inutile recherche du vrai bien, afin de tendre les bras au libérateur » : c'est-à-dire au Christ, qui seul nous a fait connaître vraiment le Dieu véritable, ce Dieu qui est l'objet propre de la connaissance et du vouloir humains, parce que lui seul nous est tout à la fois intérieur et extérieur, et parce qu'en lui et par lui seul se résout la contradiction intime de notre nature, qu'un double instinct ramène sans cesse au centre de soi et sans cesse aussi jette hors de soi : « Le bonheur n'est ni hors de nous, ni dans nous; il est en Dieu, et hors et dans nous » (*Pensées*, 465). « Il faut aimer un être qui soit en nous, et qui ne soit pas nous. Or il n'y a que l'Être universel qui soit tel. Le royaume de Dieu est en nous : le bien universel est en nous, est nous-même, et n'est pas nous » (485).

3. Math. VII, 7, passage dans lequel le Christ parle à des auditeurs qui connaissent déjà Dieu au moins par la raison.

APPENDICE [1]

AVERTISSEMENT

Le petit Discours qui suit, quoiqu'il soit très imparfait, n'a pas été jugé indigne d'être ajouté aux Pensées de Monsieur Pascal, tant parce qu'il est dans ses vues, que par la grandeur de celles qu'il peut donner. Quelque vérité qu'il contienne, ce n'est, à dire vrai, qu'une idée et un souhait, dont l'exécution est bien éloignée et bien difficile. Mais elle n'est certainement pas impossible, et cela, dans une matière comme celle dont il s'agit, suffit pour porter et pour obliger peut-être à l'entreprendre ceux qui se sentiraient une partie de ce qu'il faut pour cela. Quand les uns ne feraient que commencer, d'autres pourraient poursuivre ; chacun y ajouterait quelque chose selon sa capacité, et peut-être y en aurait-il bientôt assez, sinon pour démontrer la vérité de la Religion d'une manière aussi géométrique que l'on démontre, par exemple, qu'une certaine ligne courbe peut toujours s'approcher d'une certaine droite sans la toucher jamais, l'une et l'autre étant même continuées à l'infini ; au moins pour la prouver avec autant de conviction, et pour laisser plus de satisfaction et de lumière dans l'esprit.

QU'IL Y A DES DÉMONSTRATIONS D'UNE AUTRE ESPÈCE ET AUSSI CERTAINES QUE CELLES DE LA GÉOMÉTRIE

La plupart des plus grandes certitudes que nous ayons ne sont fondées que sur un fort petit nombre de preuves qui ne sont pas infaillibles étant séparées, et qui pourtant, dans certaines circonstances, se fortifient tellement par l'addition de l'une à l'autre, qu'il y en a plus qu'il n'en faut pour condamner d'extravagance quicon-

1. Le traité que nous reproduisons ici, d'après le texte des *Pensées de M. Pascal* chez Desprez et Desessartz à Paris, M.DCC.XV, est communément attribué à Filleau de la Chaise, et se trouve joint, dans la plupart des anciennes éditions des *Pensées*, aux deux autres *Discours* mis sous le nom de Dubois, mais qui sont très probablement l'œuvre de Filleau. Ce doit être l'écho d'un entretien de Pascal. (Cf. V. Giraud, *Revue bleue* du 21 janvier 1922.)

que y résisterait, et qu'il n'y a point de démonstration dont il ne fût plus aisé de se faire naître le doute dans l'esprit.

Que la ville de Londres, par exemple, ait été brûlée il y a quelques années, il est certain que cela n'est pas plus vrai en soi, qu'il est vrai que les trois angles de tout triangle sont égaux à deux droits ; mais il est plus vrai, pour ainsi dire, par rapport aux hommes en général. Que chacun examine là-dessus s'il lui serait possible de se porter à en douter, et qu'il voie par quels degrés il a acquis cette certitude, que l'on sent bien être d'une autre nature et plus intime que celle qui vient des démonstrations, et tout aussi pleine que si l'on avait vu cet incendie de ses propres yeux.

Cependant combien y a-t-il de gens qui n'ont pas ouï parler vingt fois de cet embrasement ? La première, ils auraient peut-être parié égal que la chose était ; peut-être double contre simple à la seconde ; mais après cela, qu'ils y songent, ils auraient mis cent contre un à la troisième ; à la quatrième peut-être mille ; et enfin leur vie à la dixième. Car cette multiplication est encore tout autre que celle des nombres dont l'addition de l'unité augmente si terriblement les combinaisons, comme si aux vingt-quatre lettres, par exemple, on en ajoutait une, cela ferait une multiplication effroyable des mots qu'on en pourrait composer. Et la raison en est bien claire ; car, à quelque point que l'addition d'un nombre puisse porter la multiplication, il y a toujours bien loin de là à l'infini : au lieu que, de l'autre côté, dès la troisième ou seconde preuve, selon qu'elles sont circonstanciées, on peut arriver à l'infini, c'est-à-dire à la certitude que la chose est.

Ainsi comme un homme passerait pour fou s'il hésitait tant soit peu à prendre le parti de se laisser donner la mort, en cas qu'avec trois dés on fît vingt fois de suite trois six, ou d'être Empereur si l'on y manquait, il y aurait infiniment plus d'extravagance à douter que la ville de Londres ait été brûlée. Car enfin il est aisé d'assigner au juste quel est le parti, et en combien de coups on peut entreprendre de faire vingt fois de suite trois six. Mais il n'en va pas ainsi des preuves qui nous font croire cet embrasement. Ce n'est pas une chose assignable, et tout infinis que sont les nombres, il n'y en a point qui la puisse déterminer. Nous sentons fort bien que cela est d'une autre nature, et que nous n'en sommes pas moins persuadés que des premiers principes.

Car, à quelque degré qu'on puisse pousser la difficulté d'un cer-

tain hasard, comme, par exemple, de faire retrouver du premier coup à un aveugle une oraison de Cicéron après avoir brouillé les caractères qui la composent, et qu'il prendrait l'un après l'autre au hasard ; il est certain que, quoique cela paraisse extravagant à proposer, un homme profond dans la connaissance des nombres déterminera au juste ce qu'il y a à parier en cette occasion, n'y ayant point d'impossibilité réelle que cela ne puisse arriver. Mais, pour les choses de fait, elles sont sûrement, ou ne sont pas. Il y a une ville qu'on appelle Rome, ou il n'y en a point. La ville de Londres a été brûlée, ou elle ne l'a pas été : il n'y a point de pari sur cela.

Mais, dira quelqu'un, supposons qu'un homme ait effectivement arrangé ces caractères, et qu'on me veuille faire parier si oui ou non il a rencontré cette oraison de Cicéron ; voilà une chose de fait, et d'un fait de même espèce que celui de Rome : cependant on peut déterminer ce qui se doit parier. Cela est vrai, mais c'est que vous n'avez pas vu ce qu'il a trouvé ; car alors il n'y aurait plus de pari. Vous sauriez sûrement si l'oraison y est ou n'y est pas. Il en est ainsi de Rome. Les choses qui nous prouvent qu'il y a une ville de ce nom-là nous l'ont fait voir comme si nous y avions passé toute notre vie. Il n'y a plus à parier.

Aussi la certitude qu'on a de Rome est une démonstration en son espèce. Car il y en a de plusieurs sortes, et où l'on arrive par d'autres voies que par celles de la géométrie, et même plus convaincantes, quoiqu'on n'en voie pas le progrès. Tout ce qui ne dépend point du hasard est de cette nature, et il certain qu'il y a des choses où, malgré la multiplicité des combinaisons, il est impossible d'arriver. Qu'on prenne, par exemple, un homme sans esprit, qu'on le mette à la place de Monsieur le premier Président, et qu'on lui dise de faire une harangue ; sera-t-il possible d'assigner ce qu'il y a à parier qu'il ne rencontrera point mot pour mot la dernière harangue de Monsieur le premier Président ? Non, certainement ; et cela vient de ce que les choses d'esprit et de pensée ne sont point de la nature des corps.

Que l'on rencontre une oraison de Cicéron en assemblant au hasard des caractères d'imprimerie, il est visible que cela se peut. Ce ne sont que des assemblages de corps qui sont possibles dans l'infini. Mais de rencontrer une harangue par la pensée, c'est tout autre chose. Car un homme ne dit jamais rien que parce qu'il le veut dire,

et il ne peut rien vouloir dire que ce que la lumière de son esprit lui peut découvrir. Ainsi il ne voit que selon qu'il en a plus ou moins. Et il y a une infinité de choses où il est impossible que cette lumière particulière de chaque esprit puisse aller, comme il y en a une infinité où tout ce que les hommes ensemble ont de lumière ne saurait atteindre. Il est donc visible que si cet homme agissait comme une machine, il ne serait pas impossible que le hasard le menât à cette harangue, et le parti s'en pourrait assigner. Mais de ce qu'il pense il est certain que jamais il ne la rencontrera, et que jamais la lumière de son esprit, selon laquelle il faut qu'il marche, ne le saurait mener de ce côté-là.

On dira peut-être que cet homme peut vouloir agir comme une machine, et prononcer seulement des mots qui, ne signifiant rien dans son intention, peuvent exprimer les pensées de Monsieur le premier Président. Mais c'est ce qui ne saurait être, parce qu'il est impossible qu'un homme se défasse à ce point-là de son esprit. Il faudrait qu'il n'en gardât que le vouloir de remuer la langue; et alors il ne prononcerait pas un mot seulement. Que s'il la remuait pour en prononcer, ce ne saurait être que des mots qu'il aurait auparavant formés dans sa tête, et qui, ne signifiant rien étant assemblés, parce qu'il les voudrait assembler, quoiqu'ils ne signifiassent rien, ne seraient pas la harangue qui a du sens. Ou s'il voulait que leur assemblage signifiât quelque chose, ce ne serait pas non plus la harangue dont il ne saurait avoir les idées.

Voilà donc une chose qui ne consiste qu'en combinaisons, et à laquelle il est néammoins impossible que le hasard puisse aller. Et, ce qu'il y a d'admirable, c'est que ces divers assemblages de caractères qui composent une oraison de Cicéron, s'étendant à toutes les langues, sont incomparablement en plus grand nombre que les mots de la langue française que M. le premier Président a parlée; et que cependant il n'est pas impossible qu'on rencontre cette oraison; et qu'il l'est visiblement que cet homme arrive à cette harangue. Mais c'est, comme il a déjà été dit, que la main qui arrange ces caractères au hasard est elle-même entre les mains du hasard, et que cet homme qui parle est gouverné par une volonté et un esprit qui n'y sont nullement soumis; le hasard ne pouvant jamais faire qu'un homme agisse contre sa volonté, ni l'élever au-dessus de son intelligence.

On pourrait bien montrer que le pari que Rome soit est de cette

nature et que le hasard n'y a nulle part. Car enfin de tous ceux qui ont dit qu'il y avait une ville de ce nom-là, il n'y en a pas un qui ne l'ait voulu dire, qui n'ait su ce qu'il faisait en le disant, et qui n'ait même eu en cela quelque but ; toutes choses qui ne sont point du domaine du hasard. Et comme il ne se peut qu'entre ceux-là il n'y en ait eu un nombre presque infini qui auraient su que cette ville n'était point, si elle n'était point en effet, il faut avoir perdu le sens pour s'imaginer que le hasard a pu faire qu'ils aient tous eu des raisons pour aimer mieux dire ce mensonge que la vérité, ou que tous l'aient mieux aimé sans raison. Il n'est pas nécessaire de pousser cela plus loin, on l'affaiblirait plutôt par le détail, qu'on ne le ferait comprendre à qui ne le sent pas d'abord. Mais on peut soutenir hardiment qu'il est impossible de ne le pas sentir non plus qu'un premier principe ; et que si l'existence de la ville de Rome n'est pas démontrée pour ceux qui n'y ont pas été, il s'ensuit qu'il y a des choses non démontrées plus certaines, pour ainsi dire, que des démonstrations.

La Religion Chrétienne assurément est de ce genre ; et qui aurait assez d'esprit, d'application et de lecture, on viendrait à bout de le faire voir. Car, que l'on pense profondément à tant de grandes et d'inconcevables choses qui se sont passées depuis six mille ans aux yeux des hommes, et dont on trouve des restes et des traces par tout le monde, et à l'antiquité de cette histoire qui comprend ce qu'on connaît de plus éloigné dans la durée de l'univers, sans qu'il se soit jamais rien trouvé qu'il l'ait démentie.

Que l'on pense aux réflexions de toute nature qu'il y a à faire sur les événements et sur les mystères qui nous sont enseignés par la Religion Chrétienne ; sur la manière dont ils sont passés jusqu'à nous ; sur le style, l'uniformité et l'élévation de ceux qui nous ont donné les livres saints ; sur la profondeur des vérités que seuls entre les hommes ils nous ont découvertes, et dans la nature de l'homme, et dans celle de la divinité, et dans celle des vertus et des vices. Que l'on considère la distance infinie qu'il y a de leurs idées et de leur manière de penser, de s'exprimer et d'agir, à celle de tout le reste des hommes ; en sorte qu'il semble qu'ils aient été d'une espèce différente : la qualité d'originaux qu'ils possèdent avec tant d'avantage ; que non seulement tout ce qui a été dit avec quelque sens par les hommes n'en est qu'une faible copie, mais qu'on y trouve même la source de leurs erreurs et de leurs égare-

ments qui n'en sont qu'une grossière dépravation : et les voies par où tout ce que nous croyons s'est établi, a subsisté jusqu'ici, subsiste encore et doit visiblement subsister autant que le monde.

Enfin que l'on rassemble tout ce qui a été remarqué à ce sujet par tant de grands personnages qui en ont écrit, et qu'on y joigne même ce qui leur est échappé ; car cela doit encore entrer en compte, puisque la faiblesse de l'esprit humain ne lui permettant jamais de voir dans les choses qu'une partie de ce qu'elles enferment, l'abondance de ce qu'il découvre marque infailliblement celle de ce qui lui resterait à découvrir. Que l'on envisage, dis-je, tout cela, et qu'on le pèse de bonne foi, il sera visible qu'on pourrait faire voir une si grande accumulation de preuves pour notre Religion, qu'il n'y a point de démonstration plus convaincante : et qu'il serait aussi difficile d'en douter que d'une proposition de Géométrie, quand même on n'aurait que le seul secours de la raison.

Car quoiqu'on ne pût peut-être démontrer dans la rigueur de la Géométrie qu'aucune de ces preuves en particulier soit indubitable, elles ont néammoins une telle force étant assemblées, qu'elles convainquent tout autrement que ce que les Géomètres appellent démonstration. Ce qui vient de ce que les preuves de Géométrie ne font le plus souvent qu'ôter la réplique, sans répandre aucune lumière dans l'esprit, ni montrer la chose à découvert ; au lieu que celles-ci la mettent, pour ainsi dire, devant les yeux : et la raison en est, qu'elles sont dans nos véritables voies, et que nous avons plus de facilité à nous en servir sûrement, que des principes de Géométrie dont peu de têtes sont capables, jusque-là que tout infaillibles qu'ils sont, les Géomètres eux-mêmes se trompent et se brouillent souvent.

PASCAL ET KIERKEGAARD

A deux siècles de distance, deux penseurs, également attachés pourtant au christianisme jusqu'au tréfond de leurs âmes ferventes, se sont rencontrés dans le procès de leur religion telle que les temps l'ont déformée. L'un et l'autre dénoncent l'incompatibilité qui oppose l'esprit qui animait le christianisme à ses débuts et son état des temps modernes. Cet antagonisme date du jour où l'Église a tenté d'entrer en relations intimes avec le « monde », le « siècle », autrement dit avec la culture développée sur des bases purement humaines. Le bilan de l'Église fut entrepris, dans les deux cas, avec tant de passion, et poussé avec tant de logique qu'il y aurait eu matière à une grande révolution intellectuelle et morale, mais — et c'est bien là le point tragique des destinées en cause — à peine les deux penseurs eurent-ils énoncé leur dernière parole, qu'ils succombèrent, consumés l'un et l'autre par la lutte spirituelle qu'ils avaient eue à soutenir avec eux-mêmes et avec leurs contemporains. Ils moururent jeunes, Pascal à 39 ans (1662) et Kierkegaard à 42 (1855), laissant entier le grand problème formulé à nouveau par eux avec une acuité sans précédent. Mais, dans le monde de l'esprit, jamais l'énergie héroïque ne se dépense en vain et, reprise avec cette instance et cette fougue, la question s'est posée de savoir si, oui ou non, les traditions religieuses des Églises chrétiennes pouvaient continuer d'appuyer l'inquiétude loyale et la recherche sincère des amis de la vérité.

Vaine question ! du camp des Églises n'est venue aucune réponse. On s'y flatte de persister dans la pratique suivie en négligeant les récriminations. On s'appuie sur le fait, d'ailleurs incontestable, qu'il n'a pas paru jusqu'à présent d'autre organisation susceptible à la fois de répandre dans le monde la notion du sérieux de l'existence humaine

et d'apporter aux hommes l'allégement et le réconfort que sa dureté exige. Ainsi le problème reste en suspens. On raconte de Scipion l'Africain qu'accusé devant les comices d'irrégularités dans ses comptes, il s'écria : « Romains, à pareil jour, j'ai vaincu Annibal à Zama; montons au Capitole en rendre grâces aux dieux ! » Le peuple le suivit, et il ne fut plus question de reddition de comptes. Le doute a gardé toute sa force depuis les deux penseurs et les études historiques en ont même appronfondi la base. Les Églises ont-elles le droit de croire à une continuité vivante entre elles et le grand mouvement spirituel, parti il y a plus de dix-neuf siècles d'un coin de l'empire romain et dont l'idée maîtresse commandait de vivre désormais dans l'attente extrême du proche et surnaturel avènement d'un règne nouveau, attente qui rabaissait à une valeur infime les cadres humains de l'existence, la famille et l'État, l'art et la science, quand elle n'y voyait pas autant d'obstacles au royaume de Dieu ?

Ce n'est d'ailleurs pas ce procès seulement des Églises, quelque gravité qu'il ait eue, qui nous fait souvenir de Pascal et de Kierkegaard. Avant de conclure, leurs esprits ont développé des idées de grande importance : ici, comme souvent ailleurs dans le domaine de la pensée, la route parcourue a sa pleine valeur, indépendamment du but atteint. Chemin faisant, ils ont projeté des clartés sur la nature et les conditions d'existence de la vie spirituelle de l'homme, moissonnant sans compter des trouvailles psychologiques d'un haut prix. Ils ont apporté des contributions à ce que nous appelons aujourd'hui la théorie de la connaissance en faisant jouer la pensée à la dernière limite de son domaine. Ils ont montré que là même où le sentiment et la passion portent la parole, c'est encore l'idée qui détermine — telle une étoile conductrice — la direction du mouvement psychologique. Ils sont les champions de la Pensée, et leur lutte reste intéressante, qu'elle ait abouti ou non à la victoire. Ils suivirent des chemins divers. Leurs individualités apparaissent, au dedans et au dehors, sous des aspects différents, présentant, chacune, des traits constitutifs qui lui sont propres, et les milieux historiques où s'aiguisèrent leurs pensées étaient également fort dissemblables, tout en offrant entre eux certaines analogies.

Par leur style, déjà, ils diffèrent. Nous devons nous rappeler ici que les *Pensées* de Pascal, qui constituent son œuvre principale, ne se présentent pas à nous sous la forme définitive d'un ouvrage

mené à bonne fin par son auteur. Ce sont des fragments, des notes griffonnées par Pascal dans les répits que lui laissait sa maladie, interrompues souvent par un début de crise. Concis, resserrés, vibrant d'une émotion qui, dans un rythme alternatif, fait jaillir les pensées ou jaillit d'elles, ces fragments ont une force et une clarté sans égale, et il n'y a pas lieu de croire que ces qualités se fussent perdues dans une rédaction définitive. Le style de Kierkegaard n'a pas cette frappe puissante ni cette densité. Pour lui — du moins dans la première phase de sa production littéraire — le travail de composition était une cure : tant qu'il rédigeait, la mélancolie n'avait pas de prise sur son âme. Aussi prenait-il son temps. Et puis, il aimait la langue pour elle-même, il jouait avec elle sans prendre garde, quelquefois, que le lecteur, lui, était peut-être un peu plus pressé, impatient d'embrasser dans son ensemble la suite des idées, de voir à quoi tout cela pourrait bien aboutir. Des digressions lyriques, des descriptions de la nature ou des épisodes empruntés à la vie de tous les jours viennent s'entrelacer à la chaîne des développements. La passion, qui est à la base de sa production, comme de celle de Pascal, se fait sentir plutôt sous la forme d'un frémissement continu que sous celle de crises émotives. Ce n'est que dans la dernière période de sa production que ce frémissement se change en tremblement de terre.

Si, dans cette étude comparative, il m'arrive de parler un peu plus longuement du penseur danois, c'est que je m'adresse à des lecteurs français. En France, l'étude de Pascal a suscité une production tellement abondante, tellement solide et documentée que prétendre fournir un apport ce serait vraiment offrir des chouettes aux Athéniens. Qu'il me soit permis, à ce propos, d'exprimer mon admiration pour le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, que je viens de relire à près de 60 ans de distance et qui, après tant de travaux parus depuis, garde toute sa fraîcheur et toute sa pénétration. Il faut bien aussi que je rende hommage à cette splendide édition des *Œuvres* de Pascal que nous devons à M. Léon Brunschvicg et à ses collaborateurs MM. Pierre Boutroux et Félix Gazier et dont l'*Introduction* et les annotations fournissent des éclaircissements d'une grande valeur. Je sais gré surtout à M. Brunschvicg d'avoir, dans une *Introduction* aux *Pensées*, exposé de façon extrêmement intéressante la suite logique des idées qui aurait probablement été celle de Pascal dans l'*Apologie* qu'il se proposait d'écrire. Dans les lignes qui suivent

je m'en rapporterai, pour les citations des *Pensées*, à l'ordre proposé par M. Brunschvicg. — Quant aux ouvrages de Kierkegaard, une seconde édition de ses œuvres complètes est actuellement en cours de publication. Il en a paru une édition allemande (chez Diederichs, Iéna). Elles comprennent quatorze volumes. Mais, en outre, on a commencé la publication intégrale du *Journal* et des papiers intimes de Kierkegaard (par P.-A. Heiberg et V. Kuhr). Jusqu'à présent onze volumes ont paru et il reste encore la matière de sept volumes. Nous sommes donc en présence d'une production très volumineuse. En français, une belle étude sur Kierkegaard par M. Delacroix a été publiée, en 1900, dans la présente *Revue*, qui a donné aussi, en 1913, un discours prononcé par l'auteur de ces lignes à l'Université de Copenhague pour célébrer le centenaire du philosophe danois (5 mai 1913). Une monographie sur Kierkegaard philosophe, que j'ai écrite en 1892, a été traduite en allemant et va être traduite en espagnol.

L'hypothèse d'une influence exercée par Pascal sur Kierkegaard paraît moins que probable. Il est vrai que les œuvres de Pascal, en traduction allemande, figurent dans l'inventaire de la bibliothèque de Kierkegaard, mais ce n'est que sur le tard (en automne et en hiver 1850[1]) que ce dernier fait mention de Pascal dans son *Journal*, — c'est-à-dire à un moment où il avait déjà donné les écrits [*La Maladie à la mort* (1849) et *L'Exercice dans le Christianisme* (1850)] qui présentent le plus d'affinité avec les idées de Pascal. Il a lu, depuis, divers ouvrages traitant de Pascal, notamment celui de Reuchlin, relatif au Port-Royal, et il a remarqué la différence qui existe entre les anciennes éditions des *Pensées* et celle due à Faugère où se trouvent admises les notes les plus révolutionnaires. (Les traductions allemandes représentées dans la bibliothèque de Kierkegaard avaient toutes été faites sur les premières éditions.)

Dans le rapprochement des deux penseurs que je vais entreprendre, je m'arrêterai successivement à leur tempérament et à leur caractère, à leurs antécédents intellectuels, à leur rapport au christianisme et à la question de savoir quelles voies ils laissaient ouvertes au moment où ils se turent.

1. D'après un renseignement que je dois à l'obligeance de M. P.-A. Heiberg, l'un des éditeurs du *Journal*.

I. — Leur tempérament et leur caractère.

Le tempérament physique et moral de Pascal a été défini par ses deux sœurs de façon concordante (lettres de Jacqueline, biographie de Mme Perier). Il était d'humeur bouillante et la vivacité de son esprit n'allait pas sans une impatience qui le rendait, par moments, difficile à satisfaire ; sa sœur aînée admirait qu'avec la fougue de son tempérament il eût été préservé des écarts de la jeunesse. Une pensée qui me paraît tout à fait significative à cet égard est celle du fragment 139 (Br.) selon laquelle tout le malheur des hommes viendrait d'une seule chose, qui est de « ne savoir pas demeurer en repos ». Dans le curieux *Discours sur les passions de l'amour*, qu'on attribue à Pascal, c'est la beauté du transport impétueux de l'amour qui est magnifiée, et la passion en général est caractérisée par la précipitation de toutes les pensées dans une seule direction. Ici s'annonce cette passion de la foi qui s'emparera de lui après sa conversion définitive. Sa nature garda son caractère primitif à travers toutes les phases de son évolution religieuse, et bien qu'il lui fallût passer par une double conversion avant d'en arriver au terme de son développement, Pascal n'a jamais été un homme sans religion. Pendant toute sa jeunesse, son âme fut dominée par un sentiment de gravité religieuse ; mais, à côté, une passion intellectuelle, d'une activité précoce, l'engageait dans des recherches qui ont fait époque dans l'histoire des mathématiques et de la physique ; d'ailleurs cela ne l'empêcha pas quelque temps d'aller dans le monde et d'y chercher les agréments spirituels et littéraires du commerce des honnêtes gens. C'est à cette période mondaine qu'il faut rapporter l'aventure qui a probablement inspiré le *Discours sur les passions de l'amour*. D'après M. Strowski (*Pascal et son temps*, II, p. 278) l'objet de sa passion paraît avoir été une belle dame, de haute naissance, d'humeur aventureuse et passionnée, mais qui ne lui a point donné matière à repentir. Il n'en devait pas moins, dans la suite, s'imputer gravement à péché d'avoir eu l'âme remplie d'autre chose que de Dieu. Car, aux yeux de Pascal, il y avait là une mortelle antinomie, un antagonisme équivalent au conflit de la vie et de la mort. Il était de ces natures à qui il faut une rupture totale avec le passé pour arriver à leur position définitive. Son « humeur bouillante » le voulait. La catastrophe vint dans cette nuit du 23 novembre 1654 où, dans une extase, il com-

prit que le Dieu vivant demande tout et qu'un renoncement plénier devait s'ensuivre. Sa vie jusqu'à ce jour lui sembla dépensée dans le vide, maintenant il exultait d'avoir retrouvé la source de vie.

Ayant passé par de tels états psychologiques, Pascal ne pouvait que s'indigner devant les tentatives que faisaient les Pères de la Société de Jésus pour adapter aux besoins des gens du monde les hautes exigences de l'idéal chrétien. Impossible de « joindre Dieu au monde » (fr. 935 Br.). Le monde ne repousse pas la religion, mais il la veut tout indulgente et douce (fr. 956 Br.). Dans ses *Lettres écrites à un provincial*, comme dans les toutes dernières des *Pensées*, il parle, en termes toujours plus rudes, des voies de corruption où s'est enfoncée l'Église. « Si elle absout ou si elle lie sans Dieu, ce n'est plus l'Église » (fr. 870 Br.).

Au cours de la polémique ainsi engagée, dans le temps même où il publiait les *Provinciales*, il arriva qu'une jeune parente de Pascal guérit d'une maladie des yeux pourtant déclarée incurable par les médecins : on lui avait appliqué, sur l'œil malade, une épine de la couronne du Sauveur, qui faisait partie des reliques de l'église de Port-Royal. Ce miracle le confirma dans sa conviction d'avoir opté pour le vrai. L'heure des miracles n'était donc point passée, comme le soutenaient les adversaires. Et si les autorités de l'Église renient la vérité, il faut que Dieu lui-même intervienne (fr. 832, 839 Br.). Aussi Pascal en appelle-t-il avec confiance, de Rome, qui le condamne, au tribunal de Jésus-Christ (fr. 920 Br.).

Dans sa vie privée, Pascal réalisa le renoncement complet à lui-même. Sans entrer au couvent, il vécut ses dernières années dans l'ascétisme le plus rigoureux, tout adonné aux œuvres de charité et faisant défense inquiète aux siens de s'attacher à sa personne et de frustrer ainsi Dieu de cet abandon total de l'être qui lui est dû. La longue maladie qui le rongeait, il la prenait comme un soulagement, bien qu'elle l'empêchât d'achever cette apologie du christianisme dont l'ébauche tient dans ses *Pensées*. Pour le chrétien l'état normal est un état morbide de l'âme où il lui est moins malaisé de se maintenir quand il souffre aussi dans son corps.

C'est un autre portrait moral qui se dégage pour nous de Kierkegaard. Son évolution a plus de continuité, tout en offrant des tournants décisifs. Il n'appartient pas à la catégorie des « deux fois nés ». L'extase ni le miracle ne jouent de rôle dans sa vie.

Comme Pascal, il a été élevé dans un christianisme plein de sérieux, mais durant sa jeunesse il s'occupa de poésie et de philosophie. C'était le temps du Romantisme et l'idée d'une harmonie embrassant l'art, la science, la religion, dominait les esprits. L'idéologie romantique venait d'être mise par Hégel en système et Kierkegaard s'y intéressa quelque temps. Dès lors que les antinomies finissent toutes par se résoudre en harmonie, on pouvait bien d'abord laisser libre essor à sa rêverie sentimentale et à son imagination ; ne font-elles point partie, en effet, de ce monde riche et changeant, dont l'énigme, en fin de compte, se laissait résoudre par les vérités essentielles du christianisme? Mais, de bonne heure, Kierkegaard s'est aperçu qu'à ce jeu on n'échappe pas à une dualité irréductible : c'est dans ce sens qu'on le voit relever alors, dans son *Journal*, comme une devise, le vers de Gœthe parlant de Gretchen : « Halb Kinderspiel, halb Gott im Herzen ! » (Les jeux d'enfant et Dieu voisinent dans son cœur). Il a même eu alors une période où il se laissa entraîner dans une vie de déréglements qui devait, après coup, nourrir de longs remords cette mélancolie inhérente à sa nature et par moments si puissante qu'il se sentait aux bords de la folie.

Il se donna désormais pour mission de fondre en une harmonie personnelle les poussées contradictoires de son être — insouciance et gravité, frivolité et mélancolie. L'expérience personnelle lui fit voir alors qu'il était autrement malaisé en pratique d'atteindre à cette « unité supérieure » que réalise *de plano* le système de Hegel. Ce travail intérieur fit de lui un solitaire. Il se sentait isolé et mal compris. Sa pente mélancolique lui interdisait, pensait-il, d'entrer dans des liens impliquant un abandon sincère et joyeux. Il rompit ses fiançailles avec une jeune fille d'humeur gaie et enjouée et il se jugeait incapable d'exercer une fonction quelconque. Le contraste était trop criant, à ses yeux, entre l'aisance légère avec laquelle les autres prenaient l'existence et la lutte où il se débattait contre les forces assombrissantes de sa vie. Il se disait qu'au moyen-âge son entrée au couvent eût été tout indiquée. Cette obscure et patiente élaboration de sa vie personnelle, il l'a décrite sous cette image poétique : « Je suis aux écoutes de mes musiques intérieures, des appels joyeux de leur chant et de leurs basses notes graves d'orgue. Et ce n'est pas petite tâche de les coordonner quand on n'est pas un organiste, mais un homme qui se borne, à défaut d'exigences plus

grosses envers la vie, au simple désir de se vouloir connaître ». — Qu'on est donc loin du temps où « Dieu » et les « jeux d'enfant » voisinaient en paix dans son cœur. Leur antagonisme constitue un problème dont la solution demande l'énergie tout entière de la vie. Et, en effet, l'effort pour concilier les inconciliables est caractéristique de toute la vie de Kierkegaard. Il ne va pas d'un extrême à l'autre : les contraires sont là, en présence, depuis toujours, seulement leur opposition se fait plus tranchante au fur et à mesure qu'avance le développement de son individualité, et l'effort pour les vaincre s'en augmente à proportion. C'est à l'échelle de sa propre expérience que Kierkegaard a pu mesurer l'intensité d'effort de la vie personnelle.

Un moyen s'offrait à lui pour tenir la mélancolie en échec et soulager la tension intérieure : il n'avait qu'à se laisser aller à son penchant à la production littéraire. Ce lui était une délivrance de s'adonner à la production littéraire. Comme la Princesse des *Mille et une nuits* qui contait pour sauver sa vie, il sauva la sienne, dit-il, en écrivant. A la première période de l'écrivain (1843-1846) remontent quelques-uns de ses écrits les plus connus : *Ou l'un ou l'autre* et *Étapes de la route humaine.* Ils roulent sur l'objet même de ses luttes intimes : l'élaboration intérieure de la personnalité, la conquête d'un noyau solide autour duquel graviteront les autres éléments de l'âme. Par là ses premières œuvres purent servir en outre à stimuler la génération énervée du Romantisme et de la Philosophie spéculative que les épigones entraînaient à émousser les antagonismes de l'homme et à rabaisser de ce fait sa vie spirituelle. Kierkegaard n'a pu prétendre qu'il ait eu en vue d'exercer une telle influence à l'origine de sa carrière. Honnêtement il se rendait compte qu'il y avait eu, en lui, une tension qui appelait un dérivatif. Au contraire de Pascal qui se proposait délibérément, dans ses *Provinciales*, de combattre un affaissement de la morale, Kierkegaard en vint peu à peu, et sans l'avoir vraiment voulu, à travailler dans le même sens. Il n'était d'ailleurs pas encore à ce moment aussi avant que Pascal dans son développement religieux.

Une nouvelle période dans la carrière de Kierkegaard (1847-1855) s'ouvrit justement parce que sa vie intérieure prit décidément un caractère de plus en plus religieux. Il écrit dans son *Journal* (1847) : « J'éprouve maintenant le besoin d'une compréhension de plus en plus profonde de moi-même en me rapprochant toujours

plus de Dieu. Il s'ébauche en moi je ne sais quoi qui annonce une métamorphose... Il faut donc que je me tienne tranquille. » On remarquera le contraste avec l'extase de Pascal : ici, l'éclosion presque inconsciente d'un nouveau mode d'existence, devant laquelle le sujet garde une attitude passive. L'année d'après, il note : « A présent, je possède la foi dans l'intime acception du terme ». Le christianisme prenait à ses yeux un caractère de réalité que jusqu'alors il ne lui connaissait pas. Cette première période de sa carrière terminée, il crut quelque temps que son action littéraire aussi avait pris fin ; l'idée lui souriait de se retirer dans un coin perdu à la campagne. Mais il ne la mit point à exécution : la force accrue de sa conscience religieuse éveilla une critique plus sévère de la chrétienté existante. Dans sa première période littéraire, Kierkegaard avait flétri le relâchement où était tombée la conception personnelle de la vie ; le chrétien, maintenant, découvrait dans l'Église une facilité de transaction, un esprit d'accommodement du christianisme aux goûts des mondains, qui reléguaient à l'arrière-plan l'idéal des premiers chrétiens. C'eût été, d'après lui, supprimer virtuellement le christianisme que d'en faire une religion toute de douceur et de consolation. « Et nous voyons vivre, dans la chrétienté actuelle, une génération gâtée, fière, et lâche pourtant, arrogante mais sans ressort, qui se laisse administrer de temps en temps ces bons principes consolatoires, sans même savoir au juste si elle en usera quand la vie lui sourit, et qui s'en scandalise aux heures de détresse quand il appert qu'au fond leur indulgence se dérobe. » Nous empruntons cette citation à l'*Exercice dans le Christianisme*, qui caractérise, avec la *Maladie à la mort*, cette deuxième période de la production de Kierkegaard.

L'Église officielle ne releva pas la constatation d'un conflit éclatant entre l'obligation âprement imposée par le christianisme primitif de ne poursuivre que notre unique nécessité et, d'autre part, l'idylle organisée par la chrétienté moderne sous le couvert du dogme de la Rédemption. C'est alors que Kierkegaard entama sa guerre passionnée contre l'Église existante, la plus violente de toutes les luttes qu'ait connues notre histoire intellectuelle danoise. Le dernier mot de Kierkegaard y fut : « Le christianisme du Nouveau Testament n'existe pas ». En plein combat la maladie l'arrêta et la mort.

II. — Prédispositions intellectuelles.

Pascal poursuivit ses études de mathématiques et de physique et s'y est acquis un beau nom. C'est à ces études qu'il dut sa conception de la connaissance scientifique. Un système comme celui de Descartes, tendant à réduire la connaissance de la nature à certaines propositions fondamentales et à préparer ainsi des bases rationnelles au travail de la raison humaine — un tel système lui semblait condamné par avance. On lui a appliqué justement le nom de positiviste expérimentaliste. Dès sa période « mondaine » il avait compris qu'étant données la multiplicité, la complexité et la variété des phénomènes psychiques, ce n'est pas à « l'esprit de géométrie », c'est-à-dire au raisonnement procédant par déductions purement mathématiques qu'il faut demander la compréhension de ce qui se passe dans l'âme humaine. En psychologie, il importe avant tout de rapporter à certains types les phénomènes multiples, de s'identifier par la pensée à chacun de ces types et de chercher à en connaître les mobiles et les préoccupations. Ici le raisonnement mathématique se trouverait en défaut ; seul « l'esprit de finesse », sens subtil des types et des nuances, nous permettra de démêler les éléments typiques et de les retrouver dans leurs combinaisons variées. Mme Perier admirait précisément chez son frère son aptitude à se rendre compte des données mentales de ses interlocuteurs. Il connaissait, pense-t-elle, « tous les ressorts du cœur humain ». Cette faculté avait été développée en lui par la fréquentation des gens du monde ; elle s'est montrée utile dans la suite, quand il s'est agi pour lui de gagner des âmes pour la cause de la vraie Religion. Les preuves fournies par la spéculation sont peu efficaces. Concluantes ou non, leur action se borne aux moments où nous subissons l'influence des mouvements intellectuels ; ensuite elles sont facilement oubliées. La bonne tactique, c'est de prendre les hommes au point où ils en sont restés et de leur montrer à aller de l'avant par leurs propres ressources : rien ne convainc mieux les hommes que les raisons qu'ils tirent de leur propre fonds. Il faut les aider à voir le mélange curieux de grandeur et de misère qu'est leur nature. La pensée pourra bien les enlever dans ses hautes régions, mais la concupiscence et les passions les ramèneront toujours vers la fange d'en bas. L'homme doit être amené à comprendre quel « monstre incompréhensible » il fait, et

seule la vraie Religion lui fournira la clef de sa nature avec les voies et moyens de résoudre les divisions intimes qui le déchirent. Pascal tient surtout à ce que l'homme arrive à se sentir seul dans un monde infini d'où n'émane aucune voix de compassion ou d'encouragement. Le trouble, le désarroi, l'angoisse qu'éprouvait Pascal en face des grandes énigmes lui fit prendre la seule voie qui s'ouvrait, l'issue du christianisme. Sans doute, le christianisme contient des mystères à côté des révélations qu'il apporte aux hommes. Mais si Dieu ne nous avait rien laissé ignorer du mystère de notre vie dans l'univers, n'eût-il pas du même coup supprimé dans l'âme cet effort, ce combat, ce courage d'oser et de jouer son va-tout, qui lui permettent seuls de mériter l'éternité ?

Pascal ramène à deux types principaux les hommes qui tentent de résoudre, par les lumières naturelles, les grandes énigmes de l'existence. Les uns s'attachent à la raison pensante et au devoir qui sont proprement la grandeur et le point solide dans l'homme, et le reste ils le tiennent pour négligeable. Leur représentant classique, c'est Épictète le Stoïcien. Les esprits de l'autre type s'accommodent des fluctuations de la vie, ils pratiquent le *carpe diem* et s'en tiennent d'ailleurs aux opinions reçues, se rendant bien compte que tout est sujet à vicissitude. Ils se reposent avec délice dans la certitude de n'être sûrs de rien. Montaigne est le parangon des insouciants conscients.

L'étude de ces deux types fut pour Pascal une préparation au corps à corps où il se proposait, dans ses *Pensées*, d'empoigner et de secouer l'incrédule, afin de le mettre dans l'état critique où il n'apercevrait qu'une seule et unique porte de salut — celle qu'avait trouvée Pascal lui-même. Ce lui fut une déception de voir combien était peu appréciée l'étude de la nature humaine, la recherche de ses types et de leur utilité pratique. « Quand j'ai commencé l'étude de l'homme, j'ai vu que les sciences abstraites ne sont pas propres à l'homme, et que je m'égarais plus de ma condition en y pénétrant que les autres en les ignorant. » Il avait espéré, alors, trouver des compagnons plus nombreux en l'étude de l'homme, mais ici, contre son attente, il constata plus de détachement encore que dans le cas de la géométrie (fr. 144 Br.). Lui-même se jeta à corps perdu dans la nouvelle étude se désintéressant de plus en plus de ses premiers travaux scientifiques. Dans une lettre au célèbre mathématicien Fermat, il écrit vers la fin de sa vie (10 août 1660) que, tout en con-

sidérant toujours la géométrie comme le domaine le plus élevé où puissent s'exercer les facultés de l'esprit, il la regarde désormais comme tout à fait inutile, surtout depuis qu'il a entrepris des études tellement différentes de ses travaux antérieurs que ces derniers se sont presque évanouis de sa mémoire.

Il reste convaincu que la grandeur et les titres de noblesse de l'homme résident dans la pensée et que c'est à elle qu'il faut nous attacher. Comparés aux grandes masses qui nous entourent nous ne tenons que peu d'espace et notre puissance est négligeable auprès de la leur. Nous sommes des roseaux, mais des roseaux pensants, et les masses extérieures ont beau nous écraser, elles n'atteindront jamais la dignité que confère la pensée (fr. 346-348). Mais cette pensée tant exaltée par Pascal se réduisait de plus en plus, pour lui, à n'être qu'une servante de l'explication théologique. De même que, pendant sa période « mondaine », il avait décrit la passion de l'amour comme consistant dans une concentration, une précipitation de toutes les pensées vers un seul but, de même, maintenant que la religion était devenue sa passion dominante, il n'admettait que des pensées orientées dans cette seule direction.

Dans le cas de Kierkegaard, les données intellectuelles sont tout autres. Grandi parmi les épigones du Romantisme, il vit, pendant quelques années, dans la métaphysique hégélienne, l'idéale philosophique, tandis qu'aux yeux de Pascal la pensée idéale se trouvait représentée par la géométrie. Dans un système comme celui de Hegel, où une nécessité intérieure enchaîne toutes les parties les unes aux autres, il n'est rien qui n'ait sa place logiquement marquée. La Poésie, la Religion, la Science n'étaient donc pour Kierkegaard que les formes diverses ou successives d'une même et divine vérité. Tel fut le rêve de sa jeunesse, dont il finit enfin par s'affranchir — sur les pas de son maître, le professeur Paul Moller, le plus danois de tous les écrivains danois. Le mérite de Kierkegaard, dans l'ordre philosophique, est d'avoir été un des premiers à critiquer la philosophie spéculative du point de vue de la théorie de la connaissance (*Postscriptum définitif non scientifique*, 1846)[1]. Il montre que même s'il existait une connaissance absolue, chacun de nous serait obligé pourtant de commencer, à un point déterminé,

1. *Alsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. Copenhague, 1846.

pris dans le domaine de l'expérience, le raisonnement qui devait nous élever à ce stade supérieur, et pourquoi, alors, à tel point plutôt qu'à tel ou tel autre ? Et ce point de départ, choisi dans le monde réel, pourra-t-on le déduire à son tour de la connaissance absolue qui doit en résulter ? Et ne subsistera-t-il pas toujours d'autres données que ce point de départ expérimental à la base même de la connaissance absolue, et quelle certitude aura-t-on d'être remonté jusqu'aux plus éloignées ? Kierkegaard a été amené à voir que de tous les problèmes philosophiques celui de la connaissance est le plus central. Il insiste sur le fait que nous vivons dans le temps. Nous vivons en avant, mais nous comprenons en arrière. De là, l'impossibilité d'un aboutissement terminal, et Kierkegaard se déclare d'accord avec Lessing disant que pour l'homme il n'y a rien au delà de la recherche de la vérité.

Comme Pascal, Kierkegaard est d'avis que la vie personnelle a besoin de pensées, mais de pensées appliquées à ce qui étaye notre existence. La pensée de Dieu n'est qu'un expédient désespéré et n'offre pas d'objet à l'intelligence pure. Kierkegaard établit une distinction entre les connaissances « essentielles » et les connaissances « non essentielles », en classant parmi les connaissances non essentielles : sciences naturelles, philologie, histoire et philosophie pure — toutes pensées sans emploi pour nous quand nous prenons position dans le problème capital de la vie et de la mort. Impossible de concevoir la vie d'une façon purement intellectuelle, à moins de faire de soi-même une abstraction. Pour apprécier les diverses attitudes que prennent les hommes vis-à-vis de l'existence, Kierkegaard se sert d'un procédé qui rappelle celui de Pascal : il les groupe dans une série de types qu'il entreprend de bien caractériser. Ne retenons ici que ceux dont il a tracé le portrait dans ses écrits les plus populaires (*Ou l'un ou l'autre* et *Étapes de la route humaine*). L'« esthéticien » veut jouir par-dessus tout du moment qui passe. Son art de vivre, c'est de garder assez d'élasticité d'âme pour saisir la nouveauté successive des instants. Il importe de couper court au moment opportun, afin de ne pas être retenu dans d'immobiles liens. La méthode des cultures alternées a du bon. L'esthéticien est comme une tangente à la circonférence (plus exactement : aux circonférences) de la vie. A un seul point il y a, momentanément, un contact, qui est aussitôt suivi par un contact à un autre point. Donc : des amours qui changent et pas de mariage ; des camaraderies et

pas d'amitiés ; des occupations improvisées et pas de devoirs professionnels; des jouissances intellectuelles et point de science! Si la vie « esthétique » est une tangente, la vie « éthique », elle, décrit une circonférence autour d'un centre et se trouve déterminée par rapport à ce centre. C'est le type de la fidélité. Sa vie est une vie en commun, une vie réglée, une vie de travail incessant. Au-dessus de ces deux types s'élève celui de la vie religieuse dont l'effort et l'orientation se rapportent à un but situé au delà de tous moments et de toute durée, incommensurable à tous les autres buts humains et même, à son point culminant, dans le christianisme, en contradiction manifeste avec tout ce qui, d'un point de vue purement humain, pourrait être pris comme but et comme directive de l'existence. Plus se différencie le caractère de la vie religieuse, moins elle permettra à l'homme de se développer dans une ambiance naturelle : il sera comme un poisson sur terre. Finalement, l'Éternité ne restera pas (comme chez Platon et chez Spinoza) le fond immense, toujours présent sur lequel se déroule la vie mesurée dans le temps : elle fera irruption dans la durée, le divin surgissant sous forme humaine à un point déterminé du temps et de l'espace. Alors, cette révélation de l'attitude des hommes à son égard sera le facteur décisif pour apprécier la vie et son contenu.

C'est une philosophie comparée de la vie que nous donne ici Kierkegaard. Elle fait penser aux caractères de Montaigne et d'Epictète, décrits par Pascal, et à celui du chrétien qu'il leur oppose à tous deux. Et de même que Pascal voyait dans la maladie l'état naturel aux chrétiens, de même Kierkegaard, de son côté, aboutit à ce résultat que le type de vie, le plus élevé, celui des chrétiens, comporte tension et souffrances dues à l'antagonisme déchirant des contradictoires entre lesquels la vie doit être vécue. Et la supériorité de ce dernier type sur les autres vient justement des plus grandes épreuves qu'il impose à cette puissance de synthèse qu'exige toute vie personnelle.

D'après Kierkegaard, c'est par bonds qu'on passe, comme de stade en stade, d'une vie à l'autre, et le bond principal est celui qui porte une âme plongée dans le désespoir à la vie en Christ. Mais, même au point le plus décisif, ce bond ne prend jamais, chez Kierkegaard, le caractère de l'extase. Et, dans une certaine mesure, la continuité subsiste, puisque notre énergie synthétique reste l'échelle commune à tous les types de vie personnelle. D'ailleurs

Pascal emploie au fond la même mesure ; il la tire du rapport entre le fonds plus ou moins riche qu'offre une existence et l'énergie de l'homme à concentrer et à ordonner ses richesses. Aussi bien est-ce l'unique mesure qu'on puisse employer vis-à-vis des différences, des individus et des époques, dans leur manière de comprendre la vie ; il s'impose même à ceux qui ne placent pas le but final de l'existence où l'ont mis Pascal et Kierkegaard. Une objection nous vient dès maintenant contre cet emploi qu'ils font de leur principe de mesure. Ils considèrent de façon exclusive la résistance intérieure, subjective qu'il faut vaincre, par conséquent, le travail intérieur par lequel s'obtient l'unité et la concentration de l'âme. Mais la question se pose de savoir quelle est l'importance de ce travail intérieur pour les groupes humains où vit l'individu, pour la société dont il fait partie, peut-être même pour l'humanité entière. C'est là un point de vue qu'on ne ferait jamais adopter à Pascal ni à Kierkegaard. D'après eux, il y a tout un abîme entre le type de vie qu'ils regardent comme le plus élevé et les autres vies consacrées à l'œuvre de la civilisation humaine.

III. — Le problème chrétien.

La vie et l'œuvre de Pascal s'accomplirent à l'intérieur du catholicisme ; Kierkegaard a évolué dans un milieu protestant. De là, entre eux, des différences multiples se manifestant dans leur formation religieuse aussi bien que dans les positions où ils se sont définitivement établis. Mais, au point de vue de l'histoire de la religion, il est très intéressant de voir qu'arrivés au terme de leur effort pour découvrir le point central de leur religion, ils s'arrêtent devant un seul et même problème, qu'on pourrait formuler ainsi : Est-il possible de rester dans l'esprit et la pratique du christianisme primitif, tout en s'assimilant et en servant une culture, morale et matérielle, qui non seulement ne sort pas du christianisme, mais même l'a précédé et a continué de se développer en dehors de lui d'après ses lois particulières? En effet, le problème se pose pour les catholiques comme pour les protestants. Avant d'aller plus loin, considérons ce qui l'a fait naître.

Les premières générations chrétiennes vécurent dans l'attente d'un retour prochain du Christ, qui devait clore les destinées du monde par un jugement universel. Au début, cette attente constituait la croyance des chrétiens ; elle réglait leur vie et leur concep-

tion de la vie. Dans la perspective d'une catastrophe imminente d'où naîtraient un nouveau ciel, une terre nouvelle, les devoirs purement humains ou sociaux perdaient leur urgence. C'est pourquoi il n'est pas question, dans le Nouveau Testament, d'art, de science, de vie publique ; la vie de famille elle-même n'était admise que sous certaines réserves. La morale du Nouveau Testament devait être ce que M. Albert Schweitzer a bien nommé une « éthique intérimaire ». Tous les efforts, tous les projets convergeaient sur un unique but sis dans un avenir voisin. Pour cette chrétienté primitive, l'avènement du règne de Dieu, auquel il est fait allusion dans la prière dominicale, prenait un sens très précis : on n'entendait point par là demander vaguement l'obtention de biens spirituels. Chez les fervents, l'attente se doublait d'un enthousiasme haussé souvent jusqu'à de l'extase et qui rendait faciles tous les sacrifices. Les choses de la vie journalière des hommes se rapetissaient devant la grandeur de celles qu'on attendait.

A l'encontre d'une croyance comme celle des chrétiens primitifs, le catholicisme et le protestantisme apparaissent comme des organisations à longue échéance basées sur la chance d'une évolution prolongée de la vie religieuse et, en général, de la vie humaine sur terre. De moins en moins, on s'est préparé à un départ brusqué. Tout en s'efforçant de ne pas sortir de l'attente des premiers siècles, on en a placé cependant la réalisation dans un avenir toujours plus reculé, la sujétion où elle avait tenu les âmes allait en diminuant: Peu à peu on s'appropria, — après une résistance convenable, qui fut souvent assez âpre, — non seulement la culture transmise par l'antiquité classique, mais aussi la culture nouvelle qui se développait indépendamment du christianisme, fait qui n'empêche point les deux Églises de s'affirmer en continuité avec la croyance des premières générations chrétiennes et de maintenir, chacune à sa manière, la prétention d'avoir gardé intacte la vieille tradition à travers les temps nouveaux.

La solution la plus grandiose du problème est celle du catholicisme. Elle se fonde sur la distinction de degrés dans la perfection. Religieux et religieuses renoncent à la vie dans le siècle afin de pouvoir se consacrer entièrement à l'au-delà, à la seule chose nécessaire. C'est par eux que subsiste la filiation du christianisme originel. Aux laïques incombe la tâche de continuer la vie humaine sous

l'influence des directeurs de conscience par lesquels l'Église exerce son action de contrôle sur les âmes. Saint Augustin (*De civitate Dei*, XX, 9) voyait déjà, dans les prélats de l'Église, une réalisation partielle de la prophétie de l'Apocalypse, parlant de ceux qui occupent le tribunal dans le royaume de mille ans.

Pascal s'est fort bien rendu compte qu'aux yeux de l'Église, l'éloignement du christianisme originel pour toutes les formes de culture ne devait jamais cesser de prévaloir dans une certaine pratique. Sans entrer au couvent, sa vie des dernières années n'en fut pas moins d'un moine. A ses yeux, les temps qui nous séparent du retour du Christ ne doivent être qu'attente ardente et que souffrance. La scène de Gethsémani représente bien, selon lui, la situation permanente du vrai chrétien. Nous devons vivre en contemporains actifs des souffrances du Sauveur. Une seule fois, à Gethsémani, Jésus, en détresse, a demandé du secours, du réconfort aux hommes et ses apôtres lui firent défaut. Mais le devoir auquel ils manquèrent alors incombe aux chrétiens des âges successifs. « Jésus sera en agonie jusqu'à la fin du monde ; il ne faut pas dormir pendant ce temps-là » (fr. 583 Br.). Donc, ce n'est pas vers le Christ vainqueur qu'il faut tourner les regards, comme le fait le plus souvent l'Église, c'est vers Jésus souffrant. Le jardin des Oliviers est la contre-partie du jardin de l'Éden. L'homme déchu doit faire de Gethsémani le séjour permanent de ses pensées ; c'est à ce prix seulement qu'il garde l'espoir de voir s'ouvrir devant lui les portes de l'Éden.

La direction des âmes telle que la pratiquaient les pères jésuites apparaissait à Pascal comme un accommodement criminel de la vie selon le Christ à la vie selon le monde, et, dans les *Lettres à un provincial*, il a élevé contre les abus des jésuites une vive protestation. Sauf des erreurs de détail, il a raison au point de vue rigoureusement chrétien. Du Nouveau Testament à la casuistique des jésuites l'éthique ne reste pas identique, et même d'un point de vue purement humain, on pourrait émettre des doutes touchant les résultats de cette casuistique. A côté de sa campagne contre la religion de douceur qui s'était, selon lui, substituée à la méditation des souffrances de Gethsémani, Pascal a consacré un mémoire à la *Comparaison des chrétiens des premiers temps avec ceux d'aujourd'hui*.

S'il y a tant d'écart entre les deux catégories de chrétiens, c'est parce qu'à présent le baptême précède l'instruction des mystères de

la religion, tandis qu'à l'origine, personne n'avait accès au christianisme sans avoir été bien instruit de sa doctrine et sans avoir renoncé au monde. C'est qu'alors la distinction s'imposait entre le « siècle » et l'Église, tandis qu'aujourd'hui l'Église a admis le siècle dans son sein en accordant le baptême aux enfants. L'institution du baptême des enfants, ajoute Pascal, a été faite à bonne intention : on craignait de priver du salut les enfants qui mouraient non baptisés, mais ce qu'on a fait pour le bien des enfants a tourné à « la perte des adultes ! »

La rupture de Pascal avec l'Église n'a pas été amenée par la divergence constatée sur ce seul point. Comme nous l'avons vu déjà, il a eu pour s'insurger contre l'autorité de l'Église des raisons tirées non seulement de la pratique de l'Église, mais encore de ses dogmes ; il s'est agi également de l'établissement des faits. D'accord avec ses amis jansénistes, Pascal affirmait que les propositions incriminées et condamnées par le pape comme hérétiques n'étaient pas dans l'ouvrage de Jansénius intitulé *Augustinus*, et il refusait au pape le droit d'ériger en fait acquis un point expressément vérifiable par tout le monde. A une occasion antérieure, il avait déjà, dans son *Mémoire sur le Vide*, repoussé l'ingérence de l'autorité religieuse dans les problèmes des sciences expérimentales. Et dans sa *18e Provinciale* il expose que si l'opinion de Galilée sur le mouvement de la terre est une erreur, ce n'est pas un décret du pape qui le démontrera, et qu'au cas où il est possible de prouver que c'est la terre qui tourne, elle entraîne dans son mouvement ceux qui le nient comme ceux qui l'admettent. Pascal n'était pas copernicien, mais il touche ici à une matière fort délicate qui avait fait condamner au feu Giordano Bruno et rendu parjure Galilée. Un même souffle rebelle à l'autorité religieuse fait la liaison secrète entre le Pascal physicien et le Pascal des *Pensées*. Il va jusqu'à dire que « le pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu » [comme le sont les religieux et les prêtres] (fr. 873, Br.). La remarque visait la condamnation par le pape de la doctrine augustinienne de la grâce efficace et de l'absolue dépendance de la volonté humaine de par rapport à la volonté de Dieu, après que Jansénius, en la reprenant, avait accentué l'opposition à la théologie scolastique et jésuite. Le pape lui-même ne serait donc pas orthodoxe, et son autorité n'est pas plus infaillible en matière de foi que lorsque les faits sont en cause. C'est que le Pape doit veiller à tant d'affaires qu'il n'a pas le temps de s'occuper des choses de la foi

(fr. 882). Mais si Rome condamne la vérité, il faut crier d'autant plus fort; il faut en appeler au ciel. « Il est meilleur d'obéir à Dieu qu'aux hommes » (fr. 920). Les amis jansénistes de Pascal jugèrent bon, par la suite, de supprimer ces dernières lignes dans la première édition des *Pensées*. Ce lui fut un grand chagrin de sentir que sur ce point ils ne mettaient pas la vérité au-dessus de tout. La mort seule l'avait empêché de publier lui-même ses dernières pensées. A son lit de mort il reçut les sacrements de la main de son curé; ses adversaires l'interprétèrent comme une rétractation, mais il y faut voir seulement qu'il ne pensait pas avoir rompu avec la vraie Église.

Kierkegaard a grandi au sein de l'Église protestante, dans la vénération de ses chefs, contemporains et anciens. C'est pendant les années 1847-1850 qu'il aperçut de plus en plus le désaccord qui existe entre le christianisme primitif et celui des temps modernes, et deux de ses plus pénétrants écrits, *La Maladie à la mort* (1849) et *L'Exercice dans le Christianisme* (1850), annoncèrent le grand règlement des comptes qu'il allait demander à l'Église. L'idée maîtresse de ces deux ouvrages est qu'on a oublié, surtout chez les Protestants, l'idée primitive, le prototype pour le réconciliateur. On a fait du dogme expiatoire une donnée acquise et on s'est cantonné sans rancune dans ce monde imparfait. Kierkegaard, tourné vers les représentants de l'Église, les exhorte à reconnaître quelle distance sépare la religion actuelle du Nouveau Testament, et dans quelle apostasie elle est tombée depuis l'aube héroïque du christianisme. Les chefs d'Église interpellés gardèrent le silence et, même, avancèrent à l'occasion la prétention d'être en continuité avec « l'époque des apôtres » : là-dessus Kierkegaard lança une protestation fulgurante, surtout dans sa brochure belliqueuse *Le Moment* (1855). Mais il tomba en pleine lutte et mourut. Il expira sans le sacrement, ne voulant pas le prendre de la main d'un pasteur. Il va plus loin ici dans sa révolte contre l'Église que ne faisait Pascal, mais il n'a pas rejeté le sacrement comme tel et, sur ce point, il ne sort pas non plus des traditions de la vieille Église.

La Maladie à la mort est le désespoir qui naît nécessairement de l'opposition entre la vie spirituelle imposée à l'homme par le christianisme et la vie que lui assignent les sentiments et les appétits naturels. Dans les cas où l'homme n'a pas déjà pris conscience du dilemme qui l'enserre, il pourra encore jouir de la vie comme le ferait un enfant; mais, de loin en loin, l'angoisse s'annoncera mettant fin à

sa sécurité. Alors, par faiblesse, par repliement sur lui-même ou par défi, il pourra tenter d'atténuer sa peur et de rester sourd à l'exigence chrétienne, mais l'homme n'évitera pas ainsi la présence invisible du désespoir et ne le vaincra qu'il n'ait au préalable éclaté et tout envahi. En pratique, la chrétienté s'est habituée — inconscience, entraînement romantique des esprits ou simple hypocrisie — à réduire le grand conflit entre l'ange et la bête par des concessions au lieu d'en venir à bout par des victoires.

Dans le livre qu'il donna sous le titre d'*Exercice dans le Christianisme*, Kierkegaard pose en principe que, tant que le Sauveur n'est pas revenu dans sa gloire, il s'agit pour le chrétien de prendre pour modèle le Jésus humilié. Nous devons faire abstraction de ce que le dogme nous transmet sur la nature divine de Jésus et tâcher de nous rendre contemporains de Jésus de Nazareth, de l'homme qui se disait être le Fils de Dieu et qui fut en conséquence insulté et exécuté. Au lieu de cela, on s'est — tels des écoliers — procuré par tricherie la solution du problème, s'évitant la peine de faire le calcul soi-même. Le parallélisme s'impose avec l'état d'âme de Gethsémani prescrit par Pascal.

De plus en plus, Kierkegaard en vient à juger que les hommes se sont rendus coupables d'une grande trahison à l'égard du christianisme : on s'approprie la douceur et la grâce en oubliant ce qui en était la condition nécessaire. Il estime que cette subreption est surtout manifeste dans le protestantisme. Jamais le catholicisme ne pourrait s'abaisser à une platitude pareille. Et cependant la pratique des compromissions remonte au catholicisme. L'esprit du christianisme se trouve faussé le jour où de suivre le Christ à la lettre en se dérobant à la vie du monde cessa d'être la règle ordinaire. La différenciation des chrétiens en deux catégories distinctes est un non-sens. Mais le régime des abus inauguré de la sorte fut repris par Luther jetant le froc aux orties et fondant une Église nouvelle où fusionneraient dans un arrangement confortable le christianisme et le monde. « Luther, Luther, Luther, la responsabilité qui t'incombe est grande ! » Et Luther était passé par l'école du désespoir. Mais les générations subséquentes se réclament des actions d'éclat des ancêtres sans manifester la moindre disposition à en accomplir elles-mêmes. Le Protestantisme est une doctrine plébéienne qui tend à niveler, par en bas, le monde de l'esprit. Et pour une large part c'est la vie de famille qui est la coupable. Par le

moyen du baptême des enfants, tous les habitants des pays soi-disant chrétiens furent enrégimentés dans la chrétienté. « On ose, s'écrie Kierkegaard (*Le Moment*, VII), on ose faire cela à la face de Dieu, sous le couvert du baptême chrétien ! Le baptême, l'acte sacré par lequel le Sauveur du monde fut consacré à l'œuvre de sa vie, et, après lui, les disciples, des hommes depuis longtemps déjà en âge de savoir et qui, morts à la vie d'ici-bas, promettaient de vivre dorénavant comme des sacrifiés dans ce monde du mensonge et de la méchanceté! »

La polémique de Kierkegaard eut pour apogée l'énoncé d'une proposition unique (contrairement aux quatre-vingt-quinze de Luther): « Le christianisme du Nouveau Testament n'existe pas ». Et, complétant la thèse, Kierkegaard mettait en garde contre « ceux qui portent de longs vêtements » et contre la participation au culte officiel, où on se moque de Dieu !

L'opposition de Pascal et de Kierkegaard est un fait du plus haut intérêt dans l'histoire de la religion. Du côté des sociologues, on a soutenu que la religion est essentiellement un phénomène social. Et, en fait, l'histoire des religions étudie de préférence des phénomènes religieux relevant du culte traditionnel. Dans ces conditions, comment peut-on attribuer une importance du même ordre à des personnages qui ont été amenés, par l'effort de leur vie et de leur pensée, à rompre avec la société religieuse à laquelle ils appartenaient, sans entrer ensuite dans quelque autre société ? Si encore ils se laissaient rattacher chacun à sa secte : Pascal au jansénisme, Kierkegaard, éventuellement, au piétisme (comme cela a été fait dans un excellent ouvrage de sociologie français). Le rattachement échouerait, d'abord, pour Pascal qui, justement, dans la phase suprême et décisive de sa vie, eut la douleur de se séparer de ses alliés de Port-Royal ; et quant à Kierkegaard, il abonde en saillies ironiques et en sarcasmes à l'adresse des piétistes et ne paraît nullement enclin à faire cause commune avec eux. Il serait plus plausible de dire que leur rupture avec la tradition régnante dans l'Église de leur temps n'eut pour but que d'en relever une plus ancienne, à leurs yeux la seule légitime. Mais leur appel, leur retour vers ce qu'ils croyaient l'état de choses originel, en faisait des solitaires de leur époque, et c'est au nom de la conscience individuelle qu'ils protestèrent. A quelle instance sociale eussent-ils pu en appeler ? Pascal a vu, il est vrai, dans un miracle la confirma-

tion de sa doctrine ; seulement, le miracle en question n'avait pas reçu d'homologation ecclésiastique. Et Kierkegaard, de son côté, affirmait expressément que le type de religion qui, seul, avait pour lui de la valeur, n'existait plus. Dans leurs attitudes respectives vis-à-vis du sacrement de la dernière heure, un lien subsiste, trop faible pourtant pour les ramener au contact de l'Église. — Au reste, c'est une théorie insoutenable que de s'occuper à ce point de la tradition et du culte qu'on en vient à négliger les péripéties antérieures des âmes justiciables de ces forces sociales. Il faut qu'une des tâches dominantes de l'étude des religions soit de relever pas à pas les étapes des grandes âmes religieuses. Et cela d'autant plus que la ligne évolutive de ces individualités supérieures parcourt la religion en cause jusqu'à ses confins extrêmes, justement par leur effort même pour en intégrer l'esprit et la vérité dans leur existence. C'est un tel effort précisément qu'ont réalisé Pascal et Kierkegaard dans leur développement religieux.

IV. — Partis à prendre.

Les conjectures sont vaines sur l'orientation qu'aurait pu prendre l'activité de ces deux grands esprits, si leur vie s'était prolongée. Mais est-il sans intérêt d'envisager les voies qui pouvaient s'ouvrir à tout homme ayant suivi d'une adhésion consciente et renforcée par sa propre expérience les deux protagonistes, jusqu'au point exact de leur dernière pensée?

Trois possibilités se présentent.

On pourrait reprendre les principes du christianisme primitif et s'efforcer d'en faire les fondements d'une vie menée dans l'attente intense de l'intervention approchante de Dieu, s'abstenant entièrement de collaborer à la civilisation et aux œuvres courantes d'intérêt humain. Il existe peut-être, qui sait ? des hommes engagés dans ce chemin que suivit à sa manière saint François d'Assise.

Un autre parti à prendre serait de commencer par faire la concession, exigée par Kierkegaard, sur l'écart entre le christianisme primitif et celui de nos jours. Il faudrait alors faire un pas de plus dans ce sens et reconnaître qu'au fond le christianisme moderne est une autre religion que le christianisme primitif. On éviterait ainsi la contradiction qui consiste à professer un idéal que, pratiquement, on renie. Dans cette conception on verrait bien dans la religion un facteur essentiel de la vie spirituelle, mais on admet-

trait, à côté, d'autres idéaux qui en diffèrent par leur origine et par leur orientation et qui, toutefois, méritent de diriger en partie la conduite et la conception de la vie. Il sera peut-être malaisé de coordonner dans un même système les différentes étoiles conductrices, mais, au moins, la sincérité si chère à nos deux penseurs demeurera intacte.

Pour ceux à qui ces deux chemins paraissent impraticables, un troisième reste ouvert : ils recommenceront l'effort des Grecs pour fonder sur la nature et sur l'expérience humaines les directives d'une vie morale. Ils auront à rechercher l'idéal et le but respectifs que comportent les principes ainsi établis. En fait, c'est dans ce sens que se dirigent depuis deux ou trois siècles les tentatives pour réaliser une morale à base philosophique. J'ai exprimé jadis cette idée (*La Morale*, X, 4) sous la forme suivante : « Nous pouvons reprendre la notion platonicienne de la *justice*, en tant qu'harmonie personnelle, pour exprimer la liaison intime, l'unité supérieure de l'affirmation de soi et du dévouement. L'antique notion d'harmonie doit être élargie et approfondie au moyen des expériences morales qui se trouvent condensées dans les appréciations portées sur le caractère par le Stoïcisme, le Christianisme, la Renaissance et l'Humanité moderne. Mais ce changement dans le contenu de la notion est très possible sans qu'il soit besoin d'en faire éclater le cadre. Notre morale est la morale grecque, que l'évolution morale ultérieure, avec ses oscillations multiples, a bien pu modifier et rectifier, mais qui ne pourra jamais être supplantée, tant qu'il subsistera une morale humaine, vraiment digne de ce nom. » Le travail continu sur ces bases ne peut que développer la croyance en son propre avenir, la conviction qu'il a sa place dans l'existence universelle et qu'il en représente même un élément indispensable à son plein développement. Pour l'expression plus vivante d'une telle conviction, il faut avoir recours aux symbolisations du langage poétique. Aussi la poésie, riche et profonde, est-elle du nombre des valeurs dont il faut escompter la permanence et l'épanouissement dans l'avenir.

En face des deux autres conceptions de la vie que nous avons indiquées, la position à prendre nous semble être celle-ci : au lieu de renoncer à tout développement naturel de la vie humaine et à toute culture autonome, à la vie de famille et à toute activité sociale, artistique ou scientifique, et au lieu de tenter une combinaison superficielle de

dogme oriental et de culture occidentale, on prendra, au contraire, résolument fait et cause pour la nature humaine et la culture occidentale et on travaillera courageusement à leur avancement. Les problèmes à résoudre ne feront pas défaut, ni les déceptions; des défaillances se produiront. Il pourra surgir des disputes sur les chemins à prendre et sur l'établissement des idées directrices, mais l'orientation générale se laissera toujours reconnaître. D'autres conceptions de la vie seront mises à contribution ; elles fourniront des exemples, des aliments utiles. L'élan lyrique que met le croyant dans son attente du royaume de Dieu, toujours proche, aura une contre-partie plus ou moins vigoureuse dans toute aspiration active vers un but élevé. Toute œuvre de grande envergure comporte une certaine tension. S'il fallait établir une comparaison entre l'influence qu'a eue le christianisme sur la vie humaine en Europe et celle exercée par Bouddha en Asie, je dirais, pour reprendre une formule de ma *Philosophie de la religion*, que Bouddha a adouci l'Asie et que le Christ a appris à l'Europe l'exaltation infinie de l'effort. Mais, par-dessus tout, l'esprit de charité prêché par le christianisme et placé par lui (avec une logique quelquefois défaillante) en tête des autres vertus, aura sa place indiquée dans une morale instituée sur des bases purement humaines. Aristote a soutenu déjà que la justice prend sous sa forme la plus élevée le caractère de l'amour ; la réciproque est vraie aussi : l'amour n'est vraiment vertu que si, s'unissant à la sagesse, il devient justice. D'une façon générale, la conception purement humaine est dans les mêmes rapports avec le christianisme qu'avec les autres mouvements spirituels : elle s'assimile ce qu'elle juge compatible avec son aspiration continue. Autant que les civilisations, les grandes religions universalistes tirent leurs origines de la nature humaine et des conditions d'existence de l'homme ; les fruits qu'elles portent, la somme de noblesse, de grandeur, de beauté que nous leur devons appartient donc, en dernière instance, à l'humanité tout entière et non pas à une secte unique, si vaste que soit d'ailleurs son extension.

Quel que soit le chemin où l'on se trouve engagé, on s'inspirera avec profit de l'enseignement des deux grandes figures qui viennent de nous retenir. Grâce à elles, le centre de gravité de la vie spirituelle a passé du monde extérieur des autorités et des dogmes dans le champ intérieur de la personnalité, de ses expériences et de ses besoins. Le christianisme, conclut Pascal, est la vraie religion

parce qu'il répond seul à l'aspiration la plus profonde de la nature humaine, parce que seul il concilie les contraires les plus grands de la vie et qu'il en rend raison. Et pour Kierkegaard, l'idée de Dieu fut, dans les tempêtes de la vie, une ancre de salut dont la nécessité ne s'impose pas à celui qui se tient toujours en mer calme. L'essentiel, pour l'un et l'autre, c'est que chacun passe, au cours de la vie, par le cycle profitable et pénétrant de l'expérience. Mais d'abord, et surtout, il faut éviter de se tromper et de tromper les autres en professant des croyances qui ne se fondent pas sur des expériences et des aspirations personnelles. « Pour les religions, dit Pascal (fr. 590 Br.), il faut être sincère ; vrais païens, vrais juifs, vrais chrétiens. » Kierkegaard, de son côté, disait, pendant sa dernière campagne contre l'Église établie : « Je n'ose pas m'attribuer le nom de Chrétien, mais je me range sous le drapeau de la sincérité ; c'est pour elle que je m'expose ».

Sur un point, toutefois, les hommes engagés dans le troisième chemin se séparent nettement de Pascal et de Kierkegaard. Les deux penseurs se rendent compte que la vie, et particulièrement la vie religieuse, a besoin de pensées qui en maintiennent et dirigent l'orientation. Mais ils font une distinction tranchée entre pensées vitales et pensées scientifiques ou, pour parler le langage de Kierkegaard, entre connaissance « essentielle » et connaissance « non essentielle ». Sous la connaissance non essentielle, ils rangent la science, toutes les sciences. Et pourtant il y a des pensées scientifiques qui peuvent devenir d'une importance capitale pour les croyances personnelles. Impossible de marquer ici les limites une fois pour toutes. Indiquons seulement l'influence sourde et peu remarquée par le grand public qu'exerce sur les idées religieuses l'essor admirable qu'ont pris les sciences, sciences naturelles aussi bien que sciences morales, pendant les derniers siècles. Et signalons à ce propos le peu fondé de l'opinion qui veut que la personnalité et la science s'opposent l'une à l'autre comme s'opposeraient les intérêts qu'elles recouvrent. La science est issue du travail et des individus et fille de l'aspiration personnelle ; la joie de connaître compte parmi les sentiments les plus nobles de l'homme. Les cadres mêmes conscients ou inconscients de la vie intellectuelle sont fournis, en dernière analyse, par la personnalité, puisque aussi bien ils dépendent de la nature et de l'esprit humains. D'un autre côté, la personnalité se développe par le travail scientifique, elle y

gagne une intelligence lucide de la vie et de ses conditions, elle y apprend à s'imposer des tâches qui dépassent de très haut ses égoïsmes intéressés. Et il en va de toute autre culture comme de la science. Sans cesse, l'homme est tantôt supérieur, tantôt inférieur à telle ou telle culture donnée. Il la domine parce que toute discipline ne justifie sa valeur qu'en contribuant au développement de la vie personnelle, et inversement la culture domine l'homme en imposant des tâches qui subordonnent impérieusement les intérêts individuels au gain, au progrès durables de la collectivité humaine.

Deux grandes figures, deux solitaires sans continuateurs ni disciples. Mais l'analogie de leurs idées maîtresses et de leur attitude respective en face des réalités de leur temps contiennent un enseignement pour toute époque. Ils ont, de leur solitude élevée, discerné de grands et décisifs problèmes dans le champ de l'histoire des religions et de la psychologie religieuse, et ils ont laissé leur vie dans leur énergie à poser ces problèmes d'une inoubliable façon. D'autant plus inoubliable qu'ils y ont versé non seulement de la passion mais tant de richesse d'idées et une si dense poésie qu'elles rangent leurs œuvres parmi les plus précieux trésors humains.

Harald Höffding.

PASCAL ET LA DOCTRINE DE PORT-ROYAL

La question du *Jansénisme de Pascal* est l'une de celles qui s'imposent à tous les historiens soucieux de caractériser exactement sa pensée religieuse et, par conséquent, sa philosophie. Elle a soulevé, depuis une trentaine d'années surtout, — chacun sait bien pourquoi, — de nombreuses et vives controverses. Le moins qu'on puisse dire est que, de tant de publications qui ont prétendu la « renouveler », et de tant d'argumentations qui ont prétendu la « clore », le lecteur impartial ne retire généralement qu'une impression confuse.

C'est que cette question, si souvent agitée, est presque toujours fort mal posée.

Pour discuter du Jansénisme d'un auteur, — qu'il s'agisse de Pascal, ou de Bossuet, ou de tout autre, — la première condition serait, ce semble, de convenir d'une définition précise du mot *Jansénisme*.

Le mot, en effet, selon la très juste observation de M. Brunschvicg, a deux sens.

Il peut désigner : ou bien la doctrine résumée dans les *Cinq* fameuses *Propositions* qu'a fabriquées Nicolas Cornet, et que le Saint-Siège a condamnées en les attribuant à Jansénius ; ou bien la doctrine effectivement professée par le groupe de théologiens qui se rattachent de près ou de loin à Port-Royal, et qui, malgré leurs protestations contre « ce nom de secte », ont été, — par leurs adversaires, — qualifiés de *Jansénistes*.

La plupart des historiens, — les uns (je pense surtout à certains historiens catholiques) par esprit de discipline, et les autres par peur de s'égarer dans les subtilités de la théologie, — s'en sont tenus au premier sens du mot ; et ils ont consciencieusement cherché dans les écrits de Pascal tout ce qui rappelle ou contredit les *Cinq Propositions*.

Ce que faisant, ils se taillaient assurément une besogne plus simple, mais tellement simple qu'elle en perd presque tout objet. Car de savoir si Pascal adhère ou non aux *Cinq Propositions*, c'est à peine une question ; l'abbé Güthlin, et tous ceux qui ont reproduit ou démarqué sa dissertation, eussent pu se borner à transcrire certain passage de la *XVII*e *Provinciale*, où Montalte défie les Jésuites de trouver dans ses écrits « la moindre marque d'approbation » en faveur de « ces Propositions impies, qu'il déteste de tout son cœur ». Défi qui n'a jamais été relevé, et que corroborent plusieurs fragments des *Pensées* (par exemple les frag. 850 et 929) [1].

Si donc être *Janséniste*, c'est soutenir les *Cinq Propositions*, il est indéniable que Pascal n'est point Janséniste. Mais, en ce sens, on pourrait légitimement avancer que Jansénius ne l'est pas davantage. A plus forte raison serait-on en droit de l'affirmer des Arnauld, des Nicole, des Quesnel et des autres Jansénistes prétendus, qui n'ont défendu Jansénius qu'en refusant de reconnaître les thèses de l'*Augustinus* dans les *Propositions* condamnées; et qui, tous, ont adopté, quant aux Bulles d'Innocent X et d'Alexandre VII, précisément l'attitude que définit la *XVII*e *Provinciale*.

Et cela étant, comme on ne peut tout de même contester que ces gens-là n'aient eu, sur la nature et sur la grâce, sur la morale et sur la constitution de l'Église, des opinions sensiblement différentes de celles de nombre de théologiens de leur temps, le problème demeure entier, — c'est le seul qui intéresse l'histoire des idées, — de déterminer dans quelle mesure la pensée de Pascal se rapproche ou s'éloigne du Jansénisme ainsi entendu.

Qui ne veut pas se payer de mots, ni s'escrimer dans le vide, n'a donc qu'un parti à prendre : laisser de côté « le résumé du sieur Cornet », et confronter l'œuvre de Pascal avec les opinions de Port-Royal étudiées en elles-mêmes, — je veux dire dans les écrits authentiques des Port-Royalistes.

1. Je me réfère à l'édition Brunschvicg.

I

Cette étude, qui a tenté peu d'historiens[1], mènerait, si je ne me trompe, aux constatations que voici[2] :

D'abord, qu'il existe bien réellement une *doctrine de Port-Royal;* non pas une doctrine officielle et fermée : — « Nous ne faisons point de parti, par la grâce de Dieu », répète Arnauld ; « Il n'y a que la charité qui nous unit, et qui ne nous ôte point la liberté de suivre chacun sa lumière et les mouvements de sa conscience », — mais un ensemble de conceptions sur le libre arbitre, la grâce et la prédestination d'une part, sur le règlement des mœurs, les Sacrements et la constitution de l'Église d'autre part, qui forment une manière de système, et sur lesquelles, malgré quelques divergences ou variations de détail, les théologiens qui se nomment eux-mêmes *Disciples de Saint Augustin*, et qui ont été à des titres divers les inspirateurs, les maîtres ou les amis de Port-Royal, — Saint-Cyran, Arnauld, Barcos, Guillebert, Hermant, Bourzeis, Bourgeois, Saint-Amour, Duhamel, Sainte-Beuve, Desmares, Feydeau, Saci, Rebours, Nicole, Girard, Lalane, Le Roy, Varet, Sainte-Marthe, Gerberon, Duguet, Quesnel, et d'autres encore, sans oublier « ceux de Louvain », depuis Jansénius et Fromond jusqu'à Sinnich, Havermans, Huyghens et Neercassel, — se sont constamment trouvés d'accord quant à l'essentiel : Arnauld offrant, semble-t-il, l'expression la plus complète et la plus réfléchie de la pensée commune.

Ensuite, que, pour l'établissement dudit système, les Port-Royalistes sont unanimes à rejeter la méthode scolastique, en tant qu'elle essaie de soumettre la théologie au raisonnement humain, qu'ils se fient à la seule autorité de la Tradition, considérée comme la gardienne et l'interprète infaillible de la Révélation du Christ ; que, s'ils s'attachent de préférence à Saint Augustin (dont ils ne consentent point à séparer Saint Thomas), c'est que Saint Augustin, par l'approbation qu'il a reçue et de tous les Pères, et des Papes, et des Conciles, peut être réputé, dans les matières de la grâce, le repré-

1. Je fais exception, naturellement, pour M. Gazier et surtout pour M. Brunschvicg, dont le présent travail a pour unique but de confirmer l'opinion. — Je mets également à part, quoiqu'elles s'inspirent d'un esprit assez différent, les intéressantes études de M. Maurice Souriau.

2. Je me permets, pour tout l'exposé qui suit, de renvoyer le lecteur à mon livre sur la *Doctrine de Port-Royal*, dont deux volumes ont paru et le troisième paraîtra prochainement aux « Presses Universitaires » ; on y trouvera la justification de ce que j'avance ici.

sentant fidèle de la Tradition, « la langue de l'Église » ; qu'ainsi, loin de songer à introduire des opinions « particulières » ou « nouvelles », ils n'ont jamais eu d'autre but que de restituer dans sa teneur intégrale, à l'encontre et du Protestantisme et du Molinisme, — erreurs opposées, l'une et l'autre condamnées par la Tradition dont l'une et l'autre méconnaissent également, quoique diversement, quelque partie, — la Vérité Catholique.

Cette Vérité Catholique, selon eux, a pour centre une notion bien traditionnelle assurément, puisqu'elle fait le fond de l'enseignement de Saint Paul, non moins que de Saint Augustin et de Saint Thomas : celle de la *grâce*, conçue comme l'opération toute-puissante de Dieu au plus intime de l'âme, ou plutôt comme la transfusion, — aboutissant à une union plus étroite que celle de l'âme et du corps, et comparable à l'union des deux natures en la personne du Verbe Incarné, — de la volonté divine dans la volonté humaine, bref, comme la participation momentanée de certains hommes à la vie de Dieu. C'est cela qu'évoque l'expression scolastique de *grâce efficace par elle-même*. Et la défense de la grâce efficace a toujours été, réserve faite des querelles de mots et des procès de personnes, le seul point doctrinal en cause dans les controverses dites du *Jansénisme*. « Défendre la grâce efficace », c'est-à-dire : d'une part, expliquer pourquoi le don d'une telle grâce est nécessaire à la nature humaine, et comment il s'accorde, soit avec le libre arbitre de la créature, soit avec la justice et la bonté du Créateur; d'autre part, déterminer ce que peuvent et doivent être, sous l'action d'une telle grâce, la vie morale du Chrétien et la conduite de la Société Chrétienne : voilà tout le programme de la Théologie de Port-Royal.

*
* *

L'homme a besoin, pour bien vivre, d'une grâce efficace par elle-même, qui fasse agir sa volonté au lieu de lui être soumise, parce que l'homme, de par la faute originelle, n'est plus dans sa condition normale.

Sa condition normale, étant donné qu'il est un être doué de raison et, par là, capable à la fois de concevoir le Bien Universel et incapable de trouver, dans aucun bien particulier, l'assouvissement de ses désirs, serait de tendre à Dieu par toutes ses puissances, et de le prendre pour fin dernière de tous ses mouvements, ne voyant dans les créatures que des degrés pour élever à cette fin ; autrement

dit (dans le sens fort du terme *amour*, selon lequel *quod non propter se amatur, non amatur*) d'aimer Dieu et de n'aimer que lui. Il est vrai qu'un objet infini, seul proportionné aux aspirations d'un être raisonnable, est nécessairement disproportionné aux forces d'une créature finie. Aussi convenait-il que Dieu n'abandonnât pas à ses médiocres ressources une nature dont la loi est de se dépasser, mais la mît, par des immunités et secours surnaturels, à même d'accomplir, s'il lui plaisait, sa destinée sublime. Tel est l'état de *rectitude* et *d'intégrité* dans lequel a été constitué Adam.

Mais l'Écriture nous apprend qu'il en est déchu par sa faute. Quelle faute ? *L'orgueil*, qui l'a poussé, suivant les paroles du Serpent, à ne plus vouloir dépendre que de soi, et à se mettre en la place de Dieu, *eritis sicut Dii* ; l'orgueil, sous l'aiguillon duquel la volonté a changé de dernière fin, et, tandis que, créée pour Dieu, elle lui devait tout rapporter, s'est décidée à ne plus prendre pour but qu'elle-même et son bien propre.

Là gît essentiellement la chute d'Adam. Plus cette chute avait eu lieu de haut, plus il fallait que les conséquences en fussent lourdes. Dieu a voulu que la faute commise par un libre arbitre parfaitement maître de son choix, sans aucune des ignorances ou entraînements qui l'eussent rendue excusable, devînt à elle-même son châtiment. Il a ordonné que la volonté, pour s'être une fois détournée de son vrai Bien, restât fixée dans la fausse position spontanément adoptée, et que la déviation d'un instant se changeât en *nature* : *Vitium pro naturâ inolevit*. Qui dit *nature* dit *hérédité*. Par suite, cette dépravation habituelle de la volonté, cette *aversio mentis a Deo*, ce n'est pas seulement en Adam, c'est en toute la postérité d'Adam qu'elle a pris racine. Chacun de nous naît avec une disposition quasi naturelle à se rechercher soi-même en toutes choses et non pas Dieu, disposition essentiellement mauvaise puisqu'elle implique, par la préférence de la Créature au Créateur, le renversement du premier principe de l'Ordre éternel. De là naît la *cupidité* ou *concupiscence*, laquelle n'est autre chose qu'un dérèglement de nos appétits, tant spirituels que sensibles, et qui, sous ses trois formes (*libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido excellendi*), consiste à rechercher les biens créés, la nourriture, par exemple, ou les honneurs, ou la science, pour en *jouir* et non pas simplement pour en *user*, c'est-à-dire à poursuivre en eux la satisfaction de notre amour-propre, et non pas simplement le moyen de nous unir au Bien

Suprême. La *concupiscence*, à son tour, engendre l'*ignorance* : en ce sens que, dominant l'attention, elle fait que l'esprit, dans toutes les matières où l'amour-propre est en jeu, par conséquent au premier chef dans les choses morales, ne manque pas de s'aveugler et de s'égarer. Et, enfin, de l'*ignorance* et de la *concupiscence*, nées de la dépravation de la volonté, et qui l'augmentent, se forme une impuissance à faire le bien qui, pour être *volontaire*, et non point *physique*, n'en est pas moins invincible. Non que le libre arbitre, chez l'homme déchu, soit détruit ; mais il a perdu cette égale flexibilité au bien et au mal qui caractérisait l'état d'innocence. La puissance de bien faire qui reste en lui est enchaînée de telle sorte qu'elle ne s'exerce plus effectivement que dans le sens de la *délectation* qui l'attire vers les créatures, c'est-à-dire dans le plan du mal. Il lui arrive, certes, — l'exemple des Sages Païens le prouve, — de se porter vers des objets bons en eux-mêmes, d'accomplir des actes de courage, de tempérance, de justice. Mais ces actes, matériellement conformes à la Loi, il ne les fait que par intérêt, par vaine gloire, ou par tout autre motif pris de la concupiscence, et jamais par le seul motif qui les rendrait bons moralement, à savoir pour l'amour de Dieu. De la sorte, par le défaut de l'intention, il demeure, jusque dans la pratique apparente des vertus, condamné non à commettre tel ou tel péché, mais à pécher quoi qu'il fasse. Et cet esclavage ne lui est pas une excuse, puisqu'il se ramène à la constante et opiniâtre résolution de pécher.

Il va de soi que l'homme ne s'en saurait dégager par l'effort et sa volonté seule. La volonté n'est-elle pas en lui précisément ce qu'il s'agit de guérir ? Elle ne se redressera jamais du côté de Dieu, à moins d'une aide surnaturelle de ce Dieu dont elle s'est écartée. Mais cette aide ne peut consister, à la façon des remèdes ordinaires, en un secours dont l'emploi soit laissé à la discrétion du malade. Elle ne peut consister ni, comme la révélation de la Loi dans l'Ancienne alliance, en de simples lumières fournies à l'intelligence, ni comme la grâce *versatile* offerte à l'homme innocent (et qui correspond à la grâce *suffisante* des Molinistes), en de pieux mouvements suscités dans la volonté même, mais qui la solliciteraient sans la déterminer. Car, adhérer au bien connu, ou simplement acquiescer à l'attrait de ce bien, serait déjà une bonne action dont le libre arbitre corrompu, par lui-même, est incapable. Tout secours livré à la disposition de ce libre arbitre ne sera pour lui,

comme l'a été la Loi pour les Juifs, qu'une occasion de prévarications nouvelles. La seule grâce vraiment *suffisante* est celle qui est intérieure, non seulement à l'âme, mais à la volonté; non seulement à la volonté, mais à cette partie supérieure de la volonté (*apex voluntatis*) d'où procède le consentement. — Telle est la *grâce médicinale du Christ*, qu'on peut définir l'inspiration de la charité, ou de l'amour de Dieu, *inspiratio dilectionis quâ cognita sancto amore faciamus*. Cette grâce n'est point *nécessitante* : car celui « qui nous est plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes », ne nous meut pas à la façon d'un principe étranger ; en répandant son amour dans la volonté, il fait qu'elle se porte de son propre mouvement à ce qu'elle préfère, et qu'elle se sente d'autant plus libre dans son mouvement que cette préférence la détermine davantage. Mais elle est toujours *efficace* : car encore que la motion divine ne nous amène pas toujours à l'acte, et qu'il lui arrive, selon son degré de force, tantôt de dominer la concupiscence, et tantôt d'en être dominée, elle ne laisse pas, dans un cas comme dans l'autre, d'obtenir infailliblement le résultat précis, bonne œuvre ou simple velléité du bien, qu'a fixé le décret du Tout-Puissant.

Il suit de là qu'il ne peut être question d'une grâce du Christ commune à tous les hommes. Puisque toute grâce est efficace, ceux-là n'ont point de grâce qui n'ont, ni sous forme d'actes ni sous forme de désirs, aucune volonté du bien. Puisque toute grâce est une inspiration d'amour de Dieu, ceux-là ne recoivent point de grâce qui n'ont pas reçu d'abord, par la Foi du Christ, la connaissance du vrai Dieu. *Fides prima datur*. La grâce est propre aux Chrétiens. — A la vérité, le Christ, qui nous a mérité la grâce, « a versé son sang pour tous les hommes » ; et le Père, qui nous la départit, « veut que tous les hommes soient sauvés » : nul ne peut songer à s'élever contre les paroles de Saint Paul. Mais si le trésor de grâce acquis par le sacrifice du Christ a en soi de quoi racheter tous les hommes; si, en ce sens, la Rédemption est proposée à tous, chacun pouvant en recevoir le bénéfice, n'était l'obstacle qu'y met sa volonté corrompue, et que Dieu seul lève chez qui il lui plaît ; si d'aucun homme, tant qu'il est en vie, quelle que soit sa condition, quelle que soit son impiété présente, nous ne sommes autorisés à penser qu'il n'aura point part à la Rédemption, — en sorte que, pratiquement, nous sommes tenus de nous comporter envers tous comme si elle devait leur être appliquée, travaillant, autant qu'il

dépend de nous, à faire qu'ils en profitent tous, — cependant force est bien de convenir, à moins de nier la Souveraineté Divine, que l'intention salvifique du Fils, ni celle du Père, qui n'en diffère pas, ne peut avoir été la même envers ceux qui parviennent au salut, et envers les autres. Eu égard à cette intention, on dira que le Christ est mort pour tous les hommes sans exception, quant à la suffisance du prix qu'il a payé pour la rançon du genre humain ; qu'il est mort et suffisamment et efficacement pour tous ceux à qui il a résolu de dispenser, ne fût-ce que pour un temps, la grâce, fruit de sa rédemption, c'est-à-dire pour tous les Chrétiens ; et qu'il est mort enfin d'une façon toute particulière pour ceux d'entre les Chrétiens à qui il a résolu de continuer jusqu'à la fin cette influence salutaire, c'est-à-dire pour les élus. — Quant à savoir pourquoi tels sont élus, tels autres réprouvés, la question est insoluble à l'homme. Tout ce qu'on peut affirmer, c'est que l'humanité entière s'étant rendue, en la personne d'Adam, digne de la colère de Dieu et du supplice, les hommes que Dieu a laissés dans la masse de damnation, ne leur donnant point de grâces ou ne leur en donnant que de temporaires, ont le sort qui leur est dû ; et les hommes que Dieu délivre de la masse, leur ouvrant par sa grâce accès à la gloire, méritent bien en quelque manière cette gloire par la suite de leurs bonnes œuvres : mais comme ils n'ont pu accomplir de bonnes œuvres qu'autant qu'ils y étaient mus infailliblement par le secours de la grâce efficace, ils n'ont évidemment pu mériter le don persévérant de cette grâce, don qui suppose de la part de Dieu la volonté absolue de les sauver. A remonter au principe, il faut donc avouer que, comme la réprobation des damnés est de stricte justice, la prédestination des élus est de pure miséricorde. Le choix est *gratuit*. Cela ne signifie pas qu'il soit fait au hasard, par un coup d'arbitraire ou de caprice aveugle. Mais cela signifie que les raisons n'en doivent point être cherchées en l'homme, — *quis te discernit ?* — elles se cachent dans l'abîme de la Sagesse suprême, insondable à notre courte sagesse, et devant lequel la seule parole convenable est celle de l'apôtre : *O altitudo !*

De cette conception de la grâce, on peut déduire une morale ; ou, plutôt, on peut déduire la vraie manière d'entendre et de pratiquer la morale chrétienne, laquelle tient toute en ces deux points : dépouiller le vieil homme et revêtir le nouveau.

Ce qui est principalement corrompu dans l'homme, c'est la vo-

lonté. Et la volonté est corrompue en ce qu'au lieu de tendre vers Dieu comme à la fin dernière à quoi elle rapporte toutes choses, elle place sa fin dernière dans la créature. L'homme ne sera jamais « droit », tant que l'axe de sa volonté, par un mouvement en sens contraire, qui est ce qu'on nomme « conversion », ne se sera pas orienté du côté de son Souverain Bien véritable. Faire d'une chose son Souverain Bien est l'aimer par-dessus tout. Il suit de là que l'*amour de Dieu* ou la *charité* dont nous parle le Christ n'est certainement pas affaire de *conseil*, mais bien d'*obligation* rigoureuse. Seulement il est manifeste que ce qui nous est prescrit par là ne saurait être cet *amour affectif* que décrivent les mystiques, sorte d'émotion sensible de l'âme, accompagnée d'élans, de ravissements et de transports dont Dieu favorise les Saints dans le Ciel et certains justes sur la Terre, mais qui, par son caractère passif et exceptionnel, n'est pas susceptible de commandement. Pas davantage ne peut-on réduire l'amour de Dieu à l'*amour effectif* qu'imaginent les Jésuites, résorbant le premier et le plus grand précepte de la Loi dans la simple observation de tous les autres, et croyant avoir aimé Dieu *opere et veritate* parce qu'ils agissent au dehors de la même manière que ceux dont le cœur est à lui. La vraie *charité* n'est ni une extase, ni une attitude. Elle est une disposition intérieure de la volonté : elle consiste dans la ferme et constante résolution de nous conformer en tout aux commandements de Dieu parce qu'ils viennent de Lui, ou, ce qui est la même chose, Dieu étant la justice absolue, parce qu'ils sont justes. — Comprise de la sorte, comme l'amour désintéressé de la Justice, la charité est bien réellement « l'accomplissement de la Loi ». Car, d'une part, en dehors d'elle, les œuvres de la Loi n'aboutissent qu'à une vertu légale et pharisaïque, une contrefaçon de vertu. Et, d'autre part, partout où est la charité, la Loi est obéie autant qu'il est possible à l'homme, puisque l'intention sincère d'agir n'est jamais séparée de l'acte que par des obstacles indépendants de la volonté. C'est dire que la charité ne va point sans une application exacte à remplir les moindres prescriptions de la Loi. Et qui cherche la source de tous les relâchements qu'une certaine Casuistique veut introduire dans la règle des mœurs, la trouvera dans le manque de charité. La *Casuistique relâchée*, ou le *Probabilisme*, s'appuie sur un grand nombre d'erreurs touchant la grâce, notamment sur une fausse conception des péchés d'ignorance et de l'imputabilité des actions humaines :

mais elle a pour ressort essentiel le prétendu droit attribué à l'homme de choisir, entre deux voies réputées permises, celle qui, fût-elle la moins probable et la moins sûre, agrée le mieux à sa commodité, à son honneur, à son intérêt, entendez : à sa concupiscence. On a bien défini une telle casuistique : « l'art de chicaner avec Dieu ». La charité, elle, ne chicane pas ; elle ne marchande pas son effort. Étant avant tout *bonne volonté*, si elle ne réalise pas toujours le plus parfait, elle fait toujours de son mieux relativement au degré de ses forces présentes. N'aspirant qu'à plaire à Dieu, elle va d'emblée vers ce qu'elle juge avoir le plus de chances de lui être agréable. Le Chrétien qu'elle anime pourra bien se trouver parfois embarrassé par des *cas de conscience*. Mais ces cas, qui naîtront pour lui du conflit entre plusieurs devoirs (et non du conflit entre un devoir et un intérêt humain), du besoin de savoir ce qu'il doit faire (et non ce qu'il peut se permettre), il ne les résoudra pas par le recours à des règles générales puisées dans des livres, et que leur généralité rend mal proportionnées à la difficulté concrète qu'il s'agit de trancher : l'instinct de sa charité, — éclairé par la prière, et, au besoin, par les conseils d'un directeur exercé à démêler les secrets mouvements des âmes, — sera, pour un cœur purifié des préoccupations du monde, le meilleur des guides : *Ama et fac quod vis*. — Est-ce à dire que le chrétien soit obligé de quitter entièrement le monde ? En aucune manière. L'amour de Dieu est parfaitement compatible avec l'amour des créatures, pourvu que l'amour des créatures se subordonne à l'amour de Dieu. « Soit que vous mangiez, soit que vous buviez, et quelque chose que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu. » Nous avons le droit et le devoir d'être dévoués à nos amis, d'honorer nos parents, de cultiver la science, de rechercher même les biens temporels, pourvu que nous le fassions dans la vue de Dieu, et afin de satisfaire à sa volonté. Il y a donc un usage légitime de toutes ces choses. Il est vrai seulement que, dans cet usage, nous devons demeurer « sans inquiétude et sans attache », et nous tenir constamment prêts à les sacrifier, pour peu que Dieu le demande. Il est vrai aussi que cette séparation « en esprit » n'est guère possible sans quelque commencement de séparation effective : et c'est à quoi répondent les mortifications, les aumônes, les retraites, les diverses formes d'ascétisme, qui font de la vie du Chrétien une « pénitence perpétuelle ». Cette vie, pourtant, n'est douloureuse

qu'en apparence. Au fond, nul sacrifice n'est pénible à qui le fait par amour. Et n'est-ce pas le privilège des enfants de la Nouvelle Alliance, au rebours des Juifs de l'Ancienne, d'agir par grâce, c'est-à-dire par « une inspiration d'amour qui fait faire avec un saint plaisir ce que Dieu commande » ? Pour peu qu'on avance dans la charité, le goût des choses divines croissant avec elle, on ne sent plus le joug du Christ, et on finit par trouver de la joie dans le renoncement même à ce que le siècle appelle de ce nom. Sans doute, cette joie, chez l'homme « voyageur », n'est point sans mélange, puisqu'elle est sans cesse troublée par l'appréhension de perdre la charité qui la cause. La grâce n'étant point commune à tous, et le don de persévérance étant un don spécial que nul, à moins d'une révélation particulière, ne peut se promettre d'avoir jusqu'au bout, les plus saints sont obligés d'opérer leur salut avec « tremblement ». Cela n'empêche pas que cette « crainte chaste », née de l'amour, ne trouve dans l'amour un contrepoids, qui est l'*espérance*. Qui ne sait que nous n'aimerions jamais Dieu, s'il ne nous aimait lui-même le premier en nous prévenant par sa grâce? Plus sincère, donc, et plus durable est notre charité, plus nous avons de raisons de supposer en Dieu à notre égard cette préférence qui est le fondement de son élection. La charité, ou la bonne vie qui en est la suite, devient ainsi une marque — la seule marque accessible à l'homme — de Prédestination. Marque non infaillible, assurément, mais assez probable pour donner au Chrétien fervent une véritable *confiance*. De cette alliance de la *confiance* et de la *crainte* est faite la *paix*, humble et vigilante, également éloignée de la présomption et des scrupules, que le Christ est venu apporter au monde, et grâce à laquelle commence dès ici-bas le bonheur incomparable de l'âme unie au Christ.

Reste à savoir comment le Chrétien doit s'y prendre pour acquérir et augmenter en lui la charité.

La charité, certes, est un don de la grâce. Mais quoique ce don soit purement gratuit, et que Dieu pût bien, s'il le voulait, nous l'accorder tout d'un coup dans sa dernière perfection, il a plu à Dieu, pour mieux marquer à quel point le Christ est l'intermédiaire obligé entre Lui et les hommes, de subordonner la distribution de ses grâces à l'emploi de moyens institués par le Christ, dont les principaux sont, avec la prière, ou plutôt représentant la forme la plus éminente de la prière, les *Sacrements de l'Église*.

Les Sacrements sont *causes instrumentales* de la grâce, en ce sens que, par eux-mêmes, — entendez en raison du lien établi par Dieu entre sa grâce et ces rites sensibles, — ils produisent en ceux qui les reçoivent une infusion de justice et de sainteté. Mais autant il serait impie de réduire ces rites à des signes nus et vides, sans autre valeur que celle de symboles ou sceaux de la Foi, autant il serait funeste de voir en eux des procédés mécaniques pour faire naître et progresser en nous la vie de la grâce indépendamment de l'état du cœur de ceux qui les reçoivent. Comment ne point railler ces gens qui, se comportant par ailleurs en francs païens, se flattent, à cause qu'ils portent continuellement un chapelet, ou qu'ils prononcent de temps à autre une oraison jaculatoire à la Vierge, d'échapper à la damnation ? C'est par une superstition semblable que tant de chrétiens s'imaginent mener une vie pieuse, parce qu'ils vont chaque Samedi soir avouer à un prêtre les mêmes fautes sempiternellement renouvelées, et parce que chaque Dimanche matin, après quelques *Ave Maria* récités en guise de satisfaction, ils vont recevoir le Saint des Saints sur des lèvres encore toutes souillées. Tout cela revient à « séparer la religion de la morale ». En réalité, pourtant, les plus relâchés confesseurs n'oseraient proclamer ouvertement que, pour s'approcher des Sacrements, aucune disposition morale n'est requise. Or nous savons qu'il n'est point de disposition vraiment morale sans la grâce, c'est-à-dire sans le mouvement de charité que Dieu seul peut inspirer à l'homme. Encore donc que les Sacrements contiennent en eux une vertu merveilleuse de sanctification, la charité, qui seule use comme il faut et des biens surnaturels et des biens naturels, — *Charitas sola legitime utitur*, — est seule capable d'en tirer profit. La communion ne fait rien, sans la faim spirituelle de l'âme qui, lavée par une expiation plus ou moins longue et plus ou moins pénible des dernières traces de ses fautes, n'est dominée que par le désir de s'unir au Christ. L'absolution ne fait rien, sans la contrition, dont la crainte de l'enfer peut bien être le prélude, mais non l'essence, et par laquelle l'âme, peu à peu convertie, au sein des exercices de la pénitence, de la créature au Créateur, finit par détester ses péchés, non à raison du dommage qu'ils entraînent pour elle, mais à raison de ce qu'ils offensent Dieu. Et le Prêtre, chargé par le Christ de dispenser les Sacrements, et qui doit le faire en dispensateur fidèle, n'en saurait permettre l'accès, ni en régler la fréquentation, que d'après le degré

de charité reconnu dans les cœurs ; degré qui se mesure, non aux protestations de la bouche, ni aux mouvements superficiels d'un esprit qui, souvent, méconnaît son propre fonds, mais à l'importance des œuvres satisfactoires et au renouvellement de la vie.

Les sacrements sont inséparables de l'Église. Outre que l'Église seule les administre valablement, le premier fruit des sacrements, à commencer par le Baptême, est de nous faire participer, de plus en plus complètement, à cette « communion », — dans laquelle, en effet, on médite, on prie, on pense en commun, — qui définit l'Église catholique. L'Église n'est pas un simple assemblage de personnes particulières professant les mêmes opinions, observant les mêmes cérémonies, et soumises au même gouvernement. Elle est un tout « solidaire », un corps — « le Corps de Jésus-Christ répandu par toute la terre », — et une « personne mystique ». Elle est une, d'une unité qui se traduit au dehors par les liens visibles de la hiérarchie, dont le Pape est le chef, mais qui suppose au dedans un principe invisible d'union. Quel principe ? Comme le corps vivant tire son unité de l'âme qui le vivifie, l'Église, qui est le Corps du Christ, tire son unité de l'Esprit de Jésus-Christ, lequel est l'Esprit saint, ou la Charité. En vertu de cette charité, par laquelle chaque chrétien aime le Christ, et les autres hommes en le Christ et pour le Christ, chaque chrétien ne fait qu'un avec les autres, et tous ensemble ne font qu'un avec le Christ. L'unité, fondée sur la charité, est ainsi le premier caractère de l'Église, ce par quoi elle est divine. Il en résulte que, se séparer de l'Église, se révolter contre l'autorité de ses représentants, dresser autel contre autel, c'est à la lettre abandonner Jésus-Christ, et renoncer au nom de chrétien : *Prescindæ unitatis nulla est justa necessitas* ; mais aussi, que nul ne peut être retranché malgré lui de l'Église, par aucune force extérieure, par aucune sentence d'excommunication, dès là qu'il garde la charité. Il en résulte encore qu'un chrétien ne saurait se constituer, seul et indépendamment de l'Église, juge de sa propre foi et guide de sa propre conduite, n'y ayant de morale ni de dogmes révélés que ceux de la Tradition, où s'exprime l'accord de tous les âges et de toutes les parties de l'Église ; mais aussi, que la règle de la Tradition ne s'impose pas moins aux membres les plus élevés de la hiérarchie ecclésiastique, qu'aux simples fidèles, et qu'aucun ministre de l'Église, fût-il le Pape, ne peut rien définir ni commander au nom de son autorité personnelle, mais seulement au nom de l'*unité*,

dont les Pères disent que c'est elle qui baptise, et que c'est elle qui remet les péchés, parce que le Saint-Esprit, qui opère toutes ces choses, ne les opère qu'en tant qu'il habite dans tout le corps de Jésus-Christ. Il en résulte enfin que le gouvernement ecclésiastique, étant le gouvernement du Christ, ne ressemble pas aux gouvernements terrestres, *vos autem non sic*, et qu'il exclut la *domination*, tant parce que la puissance du supérieur, à chaque degré de juridiction, est limitée par les *Canons* ou les constitutions acceptées par l'Église universelle, que parce que cette puissance, même dans sa sphère légitime, craint de commander, si ce n'est pour le bien particulier des juridiciés, et là encore, use de douceur et de tolérance, jamais de contrainte : *Rex nolentibus præest, Episcopus volentibus*; mais aussi que, de leur côté, les subordonnés, quoique bien éloignés d'une obéissance aveugle qui les exposerait en certains cas à violer la loi de Dieu pour suivre celle des hommes, doivent, devant les abus de pouvoirs des supérieurs, n'hésiter point à sacrifier quelque chose de leurs intérêts et de leurs droits, pour éviter le scandale, et s'abaisser à toutes les soumissions qui ne sont pas incompatibles avec leur devoir, la condescendance réciproque des supérieurs et des subordonnés, née de cette humilité qui s'impose aux uns comme aux autres, pouvant seule assurer la paix chrétienne, unité dans la charité.

On le voit : dans toutes ses parties, dogme et morale, la Doctrine Augustinienne repose sur la notion de la charité identifiée avec cette union mystérieuse de Dieu et de l'homme, qui a nom la grâce.

S'agit-il du dogme ? — Le péché originel, et la corruption qui en est la suite, consiste uniquement dans la substitution, — au fond de la volonté et à la source de nos actes réfléchis, — de l'amour de la créature à l'amour de Dieu pour lequel la nature était faite. Le remède qui guérit la nature n'est autre chose qu'une inspiration d'amour de Dieu, qui nous fait vouloir ce qu'elle fait aimer. — Et cet amour même n'est, suivant les formules des Pères, que le rejaillissement de l'amour de prédilection que Dieu porte à certains hommes « en qui il s'aime lui-même » à l'exclusion des autres.

S'agit-il de la morale? — La vertu a pour condition nécessaire et suffisante l'amour de Dieu ; et cet amour, s'il est sincère, contient en soi, avec l'accomplissement virtuel de tous nos

devoirs, la règle par laquelle nous sommes capables d'en discerner le sens et la mesure. Les sacrements, dont l'usage requiert déjà quelque amour, ne sont qu'un moyen privilégié, institué par Jésus-Christ, d'accroître en nous l'amour. Et toute l'organisation de l'Église ne va qu'à établir entre les chrétiens, au lieu des gouvernements de terreur que sont les gouvernements de ce monde, un gouvernement paternel, où ni les supérieurs ne commandent ni les inférieurs n'obéissent que par amour, la société tout entière n'ayant d'autre lien que l'amour mutuel de ses membres.

C'est donc bien à la charité que tout se ramène. — Et c'est par la charité que tout se concilie. C'est parce qu'elle est amour du bien, que la grâce met en la volonté une inclination à la fois libre et invincible à bien faire. C'est parce qu'elle est amour de la justice déterminée par la Loi, que l'Esprit de la Loi s'accorde avec la Lettre. C'est parce qu'elle est amour des âmes, que l'autorité Ecclésiastique respecte la liberté des consciences ou, pour mieux dire, tend à l'assurer.

Arnauld n'avait pas tort quand, par opposition au Protestantisme qui n'estime que la *foi*, et au Jésuitisme qui ne connaît que l'*obéissance*, il revendiquait pour les Disciples de Saint Augustin l'honneur d'avoir compris, mieux qu'aucune autre école théologique, cette idée de la charité ou de l'amour, « qui fait l'essence de la Religion Chrétienne », — et, ajoutait-il, « sa beauté ».

***

Voilà le « Jansénisme » tel qu'il se trouve dans les œuvres des Jansénius, des Saint-Cyran et des Arnauld. Voilà la doctrine dont s'est nourrie à Port-Royal la piété des solitaires et des religieuses. Voilà celle qu'ont exposée à Pascal, en 1646, MM. des Landes et de la Bouteillerie, et surtout l'un des meilleurs amis de Saint-Cyran, le Docteur Guillebert.

Pascal l'a très promptement adoptée, cette doctrine. Non pas sans examen : nous savons de sa bouche qu'il à tenu à lire, outre les ouvrages des théologiens de Port-Royal, ceux de leurs adversaires. Mais sans réserves : et ceux qui ont mis en doute la ferveur de sa première conversion, — dont nous avons par ailleurs tant de preuves, — sous prétexte qu'elle ne l'a pas empêché d'entreprendre, quelques mois plus tard, ses expériences sur le vide, se sont trompés

sur le sens de l'enseignement Augustinien et Cyraniste touchant la science ; de même que se sont trompés ceux qui, contre le témoignage de Pascal lui-même, ont attribué les « rebuffades » de M. de Rebours, — rebuffades occasionnées par une phrase qui se lit identiquement dans une des premières lettres d'Arnauld, — à autre chose qu'à un malentendu.

A quel point Pascal, de ce moment, s'est assimilé la pensée « Janséniste », on le ferait voir aisément par l'analyse de ses premiers opuscules de piété, — particulièrement la *Prière pour le bon usage des maladies* (qui semble bien antérieure à la deuxième conversion), — et de ses Lettres à Mme Perier, — particulièrement la *Lettre sur la mort de leur Père*. Quiconque a lu et entendu ces opuscules et ces lettres, ne sera guère disposé à se représenter, — avec MM. Güthlin et Calvet, — l'auteur des *Provinciales* comme un homme « venant du monde et des mathématiques », « ne sachant rien de la théologie », et embarqué inopinément par l'astuce de ses amis de Port-Royal dans une querelle « à laquelle il n'a rien compris ». Le fait est que Pascal, peu versé dans la scolastique, mais habitué par son père et encouragé par Port-Royal à la lecture des Pères (dont il a fait de nombreux extraits) et de l'Écriture (qu'il savait par cœur), familier, d'ailleurs, avec les livres, si substantiels et si nets, d'Arnauld et peut-être de Jansénius, avait bien de quoi s'instruire personnellement des grandes vérités de la grâce, et qu'il les a longuement étudiées et méditées. De ces méditations, nous avons un témoignage dans les *Écrits* qui remplissent le tome XI des *Œuvres complètes*, dont les uns (comme le *1er* et le *2e Écrits*) ont visiblement pour but de donner des questions controversées une vue aussi synthétique que possible, et dont les autres (comme les divers fragments *sur la possibilité des Commandements de Dieu*) marquent un effort significatif pour élucider certains points spécialement délicats, en déterminant, avec une précision qui va jusqu'à la subtilité, le sens des termes employés. Quant aux *Provinciales*, dont M. Calvet juge « la partie théologique » « d'une insuffisance fâcheuse », tout lecteur tant soit peu averti des disputes du temps[1] s'émerveillera, non seulement de la lumière qu'elles projettent en des matières passablement obscures et compliquées, mais plus encore de la richesse de leur contenu doctrinal. En vérité, tout le « Jansénisme »

1. Ce qui, d'après plusieurs indices, ne paraît pas être le cas de l'abbé Calvet.

est là ramassé. Elles ne nous en font voir, pour ainsi dire, que le tranchant. Mais c'est l'ensemble du dogme et de la morale Augustiniens qu'elles supposent, et qui fait leur force. Aussi est-il vain, soit dit en passant, de vouloir les comprendre et les apprécier indépendamment des thèses fondamentales de Port-Royal : Port-Royal l'a si bien senti qu'il a cru indispensable, en présentant au public le recueil des *Petites Lettres*, d'y joindre, sous le nom de *Wendrock*, des notes d'Arnauld et de Nicole, dont plusieurs sont de véritables traités, et qui développent abondamment ce que Montalte indique ou sous-entend.

Faut-il maintenant s'arrêter à l'imagination de certains critiques — MM. Giraud, Bremond, Janssens et Chevalier, par exemple, — qui pensent trouver dans les dernières Lettres la preuve que Pascal commence à « s'affranchir de la conception Janséniste » ? La seule nomenclature des sources des *Provinciales*, d'après l'admirable édition de MM. Brunschvicg et Gazier, suffirait à la dissiper. Des textes publiés là, — et de quelques autres qu'on y pourrait joindre, comme aussi de plusieurs Catalogues manuscrits du XVII[e] siècle, et d'une foule de témoignages contemporains, il ressort manifestement que Montalte, — encore qu'il ait protesté « n'être pas de Port-Royal », en ce sens, parfaitement expliqué par M. Brunschvicg, qu'il ne faisait pas partie « de ceux auxquels partisans et adversaires de Port-Royal pensaient lorsqu'ils parlaient de Port-Royal, de ceux qui se trouveraient directement atteints par les mesures prises contre les Solitaires des Granges ou contre les Confesseurs ou les Directeurs des Religieuses », — n'a été, dans chaque Lettre, comme l'a bien démêlé la haine du P. Annat et de sa cohorte, que le *Secrétaire de Port-Royal*. Aucune Lettre n'a été composée que sous l'inspiration du groupe dont Arnauld est le chef, et Nicole et Lalane les membres les plus actifs. C'est d'eux, c'est de leurs ouvrages, de leurs notes manuscrites, et aussi — dans une mesure naturellement difficile à préciser, mais qui a dû être importante, — de leurs conversations, que sont tirées, non seulement les citations de Casuistes, mais toute la substance des *Provinciales* : idée directrice, arguments, formules des Pères, jusqu'aux traits et aux métaphores, tout, sauf « la disposition des matières ». — Et cela, vrai des premières *Provinciales*, l'est peut-être encore plus des dernières : de la *17*[e], que les Jésuites ont attribuée à Arnauld, qui a été faite, en effet, avec sa collaboration, et dont toute une partie,

selon Fouillou, serait de la main de Nicole ; de la *18*e, dont la doctrine, et souvent les expressions, se retrouvent dans le *Cas proposé à l'Evêque d'Alet*, dans la *2e Lettre à un Duc et Pair*, dans la *Défense de la Constitution d'Innocent X*, et enfin dans cette *3e Disquisition de Paul Irénée*, composée par Nicole, défendue par Arnauld, et insérée en 1658 dans le *Wendrock*. Arnauld, du reste, l'a déclaré à plusieurs reprises, parlant des ouvrages publiés pendant les contestations, — au nombre desquels il faut comprendre les *Écrits des Curés de Paris*, — et qui, dit-il, avaient pour auteurs Nicole, Lalane, Pascal et lui-même : « Notre règle était de ne faire jamais rien que de concert ». C'est pour arriver à ce « concert », pour donner de la pensée commune une traduction à laquelle aucun membre du groupe ne pût trouver à redire, c'est pour cela, — et non, comme on l'a cru assez ingénuement, par un vain souci littéraire, — que Pascal a refait treize fois la *18e Provinciale*. Et qu'il y ait réussi, nous en avons pour garant l'approbation donnée à ces Lettres, longtemps après la publication, par tous les théologiens autorisés de Port-Royal, et l'usage qu'ils en ont fait. Arnauld, notamment, a saisi toutes les occasions de citer et de vanter ces Lettres, « non moins solides qu'ingénieuses » ; il en tire des armes contre Malebranche, contre Steyaert, contre les *Philosophistes* ; il s'y réfère enfin comme à une expression parfaitement « exacte » de la théologie Augustinienne. — A supposer donc, comme se risque à le dire M. Bremond, que Pascal ait, « d'une *Provinciale* à l'autre,... défendu le pour et contre », son évolution « inconsciente » ne pourrait que refléter celle du « parti ». Mais cette thèse même, qu'a forgée M. Couture, d'une évolution du Jansénisme pendant la période des *Provinciales*, est tout à fait insoutenable. Arnauld et Nicole l'avaient réfutée par avance, en montrant que leurs variations apparentes se réduisaient à l'emploi de quelques termes scolastiques pour formuler des pensées précédemment énoncées dans le langage des Pères. En particulier, le jugement de Montalte sur la *grâce suffisante* des Thomistes, demeuré sans le moindre changement de la *2e Provinciale* à la *18e*, est celui même que portait Arnauld en 1650 dans l'*Apologie pour les Saints Pères*, et qu'il portait encore, trente ans après, dans des lettres aux PP. Dominicains. Ce n'est pas que, par la suite, Arnauld, et tout le Jansénisme avec lui, ne se soient singulièrement rapprochés du Thomisme classique, sur le seul point où l'on eût jamais pu marquer une différence

importante entre les deux écoles, à savoir la notion de la liberté. Mais ce rapprochement n'a eu lieu que beaucoup plus tard, sous l'influence de Duguet et de Quesnel. Et, pour ce qui est de Pascal, il est remarquable que, sur le point en question, il s'en est toujours tenu, dans la *18e Provinciale* comme dans les *Écrits sur la Grâce*, à la théorie des *deux délectations* (concupiscence et grâce), interprétée dans le sens le plus strictement déterministe, c'est-à-dire le plus proprement « Janséniste ».

Inutile d'insister plus longuement sur une thèse dont la démonstration détaillée serait si facile à fournir. Pour le fond, les *Provinciales* sont un monument du Jansénisme, aussi authentiquement que la *Fréquente Communion* ou le *Catéchisme de la Grâce*. De sorte qu'à la condition de les prendre comme il faut, c'est-à-dire avec le système théologique qu'elles impliquent, on aurait presque le droit de réduire, comme l'ont fait plusieurs historiens, le problème du *Jansénisme de Pascal* à celui du rapport entre les *Provinciales* et les *Pensées*.

II

Ici nous touchons au vif du débat.

Car si plusieurs de nos très orthodoxes historiens de Pascal prennent assez bien leur parti d'abandonner à la « secte » des œuvres qu'ils jugent « de circonstance », auxquelles Pascal s'est trouvé engagé par une manière d'accident, — M. Maire dit : « par un acte d'impulsif », — ils renoncent moins volontiers à tirer à eux ce qu'ils appellent « le meilleur Pascal », celui des plus célèbres fragments de l'*Apologie*.

Je crains bien qu'il n'en soit du meilleur Pascal comme du pire; et que la doctrine de Port-Royal ne soit l'âme des *Pensées*, au moins autant que des *Provinciales*.

Beaucoup de « Pascalisants » éminents, il est vrai, depuis Droz, Güthlin et Sully-Prudhomme, jusqu'à MM. Giraud, Jovy, Strowski, Janssens, Bremond, Blanchet et Chevalier, se sont plu à soutenir ce paradoxe, qu'une *Apologie* conçue à Port-Royal, dont Port-Royal a connu, applaudi, encouragé le projet initial, et édité les fragments, serait dans son « inspiration fondamentale », et pour ainsi dire dans son intention première, en opposition avec la théologie de Port-Royal; et pourquoi ? parce que « Jansénisme et Apologétique

sont deux termes contradictoires » ! Du seul fait qu'il songeait à composer une *Apologie*, Pascal, consciemment ou non, « démentait son Jansénisme » !

Mais la thèse n'a pu revêtir ombre d'apparence qu'à la faveur d'un malentendu sur les idées maîtresses de Port-Royal, malentendu que voudrait faire cesser l'exposé qui précède.

Bornons-nous à rappeler, — pour écarter les principales raisons invoquées, — que, selon Port-Royal, la corruption originelle, qui n'est proprement qu'une dépravation de la volonté, n'est point irrémédiable, et que les facultés humaines, sous la condition d'une assistance surnaturelle qui redresse l'attention en touchant directement le cœur, ne sont nullement incapables de conduire l'homme à la vraie Religion ; que la Prédestination n'enferme aucun « fatalisme théologique », et que la grâce efficace n'exclut point, mais produit, « la coopération du libre arbitre » ; que Dieu, dans l'exécution de ses Prédestinations, s'assujettit à un ordre, d'après lequel une grâce sert de degré pour en mériter une autre, et qu'en vertu de cet ordre, les instructions, les prédications, les exercices et les pratiques humaines sont, au même titre que la prière et les sacrements (quoique de façon moins régulière), des moyens à l'occasion desquels il plaît à Dieu de nous dispenser ses secours, l'usage de ces moyens étant d'ailleurs l'effet d'un secours préalable ; qu'ainsi la *foi* a beau être un don de Dieu qui « incline efficacement le cœur », et non « un don du raisonnement », le raisonnement n'en est pas moins bien souvent « l'instrument de la foi » ; qu'enfin, bien que Dieu ne donne pas l' « accroissement » à toutes les terres où les hommes « plantent et arrosent », cependant, comme nul ne peut savoir où et quand il jugera bon de le donner, il faut planter et arroser comme s'il le devait donner partout et toujours [1].

Y a-t-il rien dans tout cela qui puisse interdire aux Théologiens de Port-Royal d'écrire des livres d'édification ou d'apologétique (ils ne s'en sont pas privés !) et de les adresser à tous les hommes ? — Ce qu'on peut dire seulement, c'est que, plus qu'un autre, — plus, par exemple, qu'un de ces Molinistes « enragés » pour qui la *grâce suffisante* ne manque jamais à personne, — l'apologiste Janséniste sera obligé de ne point trop s'assurer sur le succès de ses

1. On trouvera quelques développements sur tous ces points dans l'ouvrage déjà indiqué, *La Doctrine de Port-Royal*, t. II (1re partie) : *Passage de la Spéculation à la Pratique.*

efforts, mais de prier Dieu, qui répand sa grâce comme il veut, de la répandre en son propre esprit, pour communiquer à ses arguments la force persusaive, et en l'esprit de ses lecteurs, pour qu'ils soient utilement persuadés.

On reconnaîtra que c'est là exactement l'attitude de Pascal. Et quelle que soit l'autorité des défenseurs du paradoxe que je viens de dire, on me dispensera de m'y arrêter davantage.

* * *

Mieux inspiré, — et pour cause, — Tillemont, à la première lecture des fragments de l'*Apologie*, écrivait à Perier : « Ceux qui ont un amour particulier pour la doctrine de la grâce doivent regretter encore plus que les autres que cet ouvrage n'ait point été achevé. Car il est aisé de juger que les fondements en auraient été établis sur la ruine du Pélagianisme et de toutes ses branches. »

Et, en effet, toute l'argumentation de l'*Apologie*, pour autant qu'elle se laisse entrevoir dans les *Pensées*, paraît bien être appuyée sur des principes qui non seulement ne répugnent pas au Jansénisme, mais qui en sont tirés.

Réserve faite du plan proprement dit, qui n'a peut-être jamais été arrêté dans l'esprit de Pascal, il n'est pas trop téméraire d'admettre en gros, — d'après les résumés qui nous restent de l'exposé fait à Port-Royal, et d'après les indications des fragments, — que les diverses réflexions de Pascal dans l'*Apologie* devaient se rapporter à ces trois chefs :

1° Position du problème : ou appel adressé à la conscience de l'incrédule pour le tirer de son indifférence à l'endroit des choses religieuses, et le porter à la recherche de la vraie religion ;

2° Énoncé de la solution : ou exposition de la Religion Chrétienne comme seule capable, par ses dogmes et par sa morale, de répondre à l'inquiétude et aux besoins éveillés chez l'incrédule ;

3° Démonstration de la solution : ou développement des preuves qui font apparaître la Religion Chrétienne comme non seulement satisfaisante pour l'homme, mais divine et divinement révélée.

1. — Or, quant au premier chef, c'est devenu un lieu commun de remarquer que Pascal, dans cette peinture de la condition humaine, qui devait ouvrir son livre, s'inspire des considérations

fameuses par lesquelles Saint Augustin et ses disciples essaient d'induire du spectacle de la faiblesse et des souffrances des hommes, spécialement des enfants, la vérité ou la vraisemblance du péché originel. Et, certes, le rapprochement s'impose. Encore convient-il de le préciser pour en saisir la portée. Car, à ce moment de l'*Apologie*, il ne saurait être question pour Pascal d'une démonstration du péché originel : la démonstration, comme on le voit bien chez Saint Augustin, présupposerait, outre la notion exacte de ce péché, notion que seuls peuvent donner les Livres Saints que l'incrédule lecteur n'a point lus, la croyance en un créateur tout juste et tout bon, croyance que ledit lecteur n'est point censé avoir encore. Il s'agit de tourner vers la Religion un libertin qui a vécu jusqu'à ce jour comme n'en ayant cure. Il s'agit de lui faire sentir que son humanité, si favorisée de la fortune, si instruite, si polie soit-elle, ne peut se passer de la Religion, parce que, sans la Religion, elle n'est qu'impuissance et « vanité » (fr. 61). Pour y arriver, ce ne serait donc pas assez d'énumérer les misères de l'homme : il faut en découvrir la source, et montrer que l'homme n'a point en lui-même de quoi y remédier.

C'est à quoi visent les innombrables *Pensées* consacrées aux infirmités, et plus encore aux discordances et aux « énormités » de tout genre que manifestent l'homme et la société. Pensées qui sont bien souvent empruntées de Montaigne ou suggérées par lui, mais qui, si l'on y prend garde, s'ordonnent, dans l'esprit de Pascal, à une idée centrale fort étrangère à Montaigne : à savoir que tous les mouvements de la nature sont dominés par l'amour de soi. Tout ce que l'homme fait ou désire relève d'une des trois concupiscences (fr. 458 et 460), et les trois concupiscences ne sont chez l'homme que des formes de son « amour-propre, cet instinct qui le porte à se faire Dieu » (fr. 492) : l'homme, en effet, s'aime soi-même, n'aime que soi-même, ne peut aimer aucun objet hors de soi que pour se l'assujettir, et ne recherche en aucun objet que soi-même et sa propre satisfaction (fr. 100 et 483). De là viennent nos égarements. Les choses étant ordinairement vraies ou fausses selon la face par où on les regarde, et l'esprit ne pouvant regarder que celle qui plaît à la volonté qui le conduit (fr. 99), nos jugements se trouvent corrompus par les influences diverses des « puissances trompeuses », intérêts, passions, curiosité, modes, coutumes, prestiges de l'imagination, qui toutes mettent en jeu quelque concupiscence, et par là

agissent sur la volonté (Voir toute la section II). Notre raison, qui devrait nous guider, se trouve donc asservie à notre *moi* et pliée à ses caprices : et ce *moi* fait tant qu'il nous impose, non seulement les biais divers, répondant à ses dispositions variables, d'où nous considérons les choses, mais les couleurs mêmes sous lesquelles nous les voyons, nous obligeant, au lieu de « recevoir les idées des choses pures », de juger des choses par nous (fr. 457), de les « teindre de nos qualités » (fr. 72), et de projeter en elles, quelles qu'elles soient, les propriétés (par exemple le nombre, l'espace et le temps) que nous sommes habitués à trouver en nous (fr. 89 et fr. 233). Ainsi nous aveugle l'amour de nous-mêmes. — C'est cet amour de nous-mêmes qui nous empêche d'être *justes*. Car, d'une part, il nous empêche de considérer le souverain bien, auquel toute la morale est suspendue, ou plutôt il nous fait forger une infinité de souverains biens à l'image de nos fantaisies (fr. 73, 361, 462) : si bien que l'homme, privé de règle, est incapable de déterminer aucune vraie justice, aucune justice « constante », sur laquelle il puisse asseoir l'économie de la société et le gouvernement de sa vie ; il en est réduit à cette fiction d'appeler *justice* la force et les coutumes établies (sect. V) ; et si, par rencontre, il se rapproche, en quelques institutions ou en quelques lois, de la vraie justice, « il n'a pas de quoi la connaître et en juger » (fr. 375), c'est-à-dire qu'il ne peut en rendre raison d'une façon qui s'impose, d'une façon qui la fasse avouer pour telle universellement : de fait, l'extraordinaire diversité des mœurs et des institutions nous prouve qu'il n'est point de précepte moral reconnu par tous les siècles et par tous les pays (voir sect. V) et que les « lois naturelles », ou les principes de justice gravés par la nature au fond du cœur de l'homme, sont pour l'homme, de par la flexibilité de sa raison, comme si elles n'étaient point (fr. 294). D'autre part, là même où cette raison, moins capricieusement conduite, parvient à établir un ordre de vie extérieurement conforme aux lois naturelles, — comme il est arrivé à certains philosophes païens, et de nos jours à certains « honnêtes gens », qui « ont su dompter leurs passions » (fr. 349), et donner des exemples « admirables » de tempérance, de courage, de bonté ou de dévouement au bien public (fr. 402, 451, 452, 453), — là même, on s'aperçoit, à y bien regarder, que les motifs qui animent ces vertus apparentes sont toujours l'amour de la gloire, l'ambition, l'intérêt, un désir secret de se faire valoir, tous motifs qui se rapportent au *moi* pris pour centre du

monde, partant à quelque chose de manifestement déréglé et injuste (fr. 455, 456, 477, etc.); même dans ce que les hommes nomment pitié et amour du prochain, c'est l'amour-propre qui règne : « le *moi* n'est que couvert, il n'est point ôté » (fr. 455); ce n'est donc que feinte et hypocrisie (fr. 451) : la plus haute sagesse de la terre se termine à chasser un vice par un autre (fr. 435); l'honnêteté la plus raffinée loge son contraire en soi (fr. 455). — C'est enfin cet amour-propre qui, nous faisant chercher notre félicité en nous-mêmes, nous empêche d'être heureux (fr. 430). Car la volonté propre ne saurait jamais être satisfaite (fr. 472) : d'abord, parce que les biens dont elle prétend jouir, voluptés, richesses, science, puissance, lui échappent sans cesse, du fait des maladies, des accidents et des obstacles que fait naître l'opposition réciproque des ambitions particulières (fr. 425, 492) ; ensuite, parce que, quand elle serait comblée de tous ces biens, elle craindrait toujours d'en être privée, ne fût-ce que par la mort (fr. 139, 169 et 425) ; et surtout, parce qu'à l'instant même où l'objet le plus désiré tombe en sa possession, elle en est déjà lasse, et son inconstance n'a plus de désirs que pour quelque autre objet éloigné (fr. 139) : d'où il arrive que le seul moyen qu'aient trouvé les hommes de n'être point trop malheureux, est d'éluder leur inquiétude et leur ennui par le *divertissement*, dont les rois mêmes ne sauraient se passer, et dont tout le sens est de nous détourner de songer à nous et de nous voir tels que nous sommes (fr. 139, 142, 171), et par la *tromperie mutuelle*, fondement de toute société, qui nous fait superposer à notre vie réelle une vie imaginaire dont nous vivons dans l'idée de nos semblables (fr. 100 et 147).

En résumé, pour être sous l'empire de l'amour-propre, nous nous trouvons enfermés dans cette contradiction : « Nous souhaitons la vérité » — entendez non point les vérités de détail que nous donnent les sciences abstraites, mais la vérité métaphysique, qui comprend et fonde la vérité morale, — « et nous ne trouvons qu'incertitude. Nous cherchons le bonheur et ne trouvons que misère et mort » (fr. 437 et 434). Contradiction insoluble : car nous sommes également incapables d'atteindre la vérité ni le bonheur et d'y renoncer (fr. 437) ; et c'est l'idée même que nous portons indestructiblement enracinée en nous, d'une vérité et d'un bonheur absolu, qui condamne tout ce que nous croyons atteindre sous ce nom (fr. 395 et 375). — Telle est la « duplicité » qui marque la condition de « l'homme sans Dieu ». Son intelligence aspirerait à

une connaissance parfaite du réel, dans ses éléments et dans sa totalité (fr. 72. Cf. *De l'Esprit géométrique*) : mais cette connaissance parfaite exigerait une analyse infinie des principes et des conséquences que l'intelligence, bornée dans ses démarches, et appliquant à tout sa mesure bornée, n'arrive point à achever. De même la volonté « insatiable » requerrait, pour être contente, des satisfactions immenses éternellement continuées : alors que, dans le monde, et dans ce qu'il y a de plus grand au monde, à savoir dans elle-même (sect. VI), elle ne rencontre que des satisfactions mesquines et éphémères, qu'elle n'a pas plutôt atteintes qu'elle en sent le vide. — Il y a ainsi, au sein de notre nature, *infinie* quant à sa capacité, et étroitement *finie* quant à ses ressources, une *disproportion* qui est signe à la fois d'excellence et de misère. C'est en ce sens que « l'homme passe l'homme », et ne saurait trouver qu'en un appui surhumain son équilibre et son repos. Dieu seul, s'il existe (fr. 479), étant Vérité souveraine et Bien Universel, est l'objet propre à combler le « gouffre infini » qui est au fond de nous-mêmes (fr. 425) ; Dieu seul, s'il existe, étant le principe et la fin de notre intelligence et de notre volonté (fr. 489), peut leur fournir l'aide nécessaire pour se réaliser pleinement elles-mêmes en se surmontant.

A cela, si je ne me trompe, se résume — schématiquement — l'argumentation de Pascal dans la première partie de l'*Apologie*. Il est manifeste qu'à chaque degré du raisonnement, elle met en œuvre, en les réduisant généralement à des formules d'une force et d'une clarté définitives, des théories Augustiniennes souvent fort amples, et souvent assez abstruses. Que toutes les inclinations de la volonté corrompue soient sous la dépendance de la concupiscence, et que, née d'un péché d'orgueil, la concupiscence, même dans ses mouvements en apparence les plus désintéressés, soit à base d'amour-propre, ou d'égoïsme ; que cet amour-propre, faussant le jeu de l'attention, soit l'origine de tous les égarements et de toutes les variations des morales humaines (entre lesquelles on ne trouverait pas une seule règle admise universellement), et le venin qui fait des prétendues vertus de l'honnêteté naturelle et de la philosophie païenne des vices déguisés : ce sont des thèmes tout Augustiniens, bien souvent exposés à grand renfort de témoignages patristiques et d'observations psychologiques, — le premier surtout par Jansénius et Nicole, les deux derniers surtout par Arnauld,

— et qui se rapportent, dans la théologie Janséniste, à la description de l'*état de nature déchue.* — Et que, par ailleurs, cet état dans lequel la nature se trouve présentement soit un état violent anormal, monstrueux, inexplicable autrement que comme le châtiment de quelque crime, attendu qu'il implique, non seulement toute sorte de souffrances et de désordres, mais une indigence, une insuffisance, une inadaptation fondamentales dans lesquelles il est inadmissible, « par le devoir de Dieu », qu'ait été placée une créature innocente : c'est tout ce que soutiennent les disciples de Saint Augustin, et Jansénius spécialement, dans trois livres de l'*Augustinus,* — lorsqu'ils expliquent l'*impossibilité de l'état de pure nature.*

Aussi s'abusent-ils étrangement ceux qui, avec l'abbé Güthlin et Sully-Prudhomme, ne veulent pas que Pascal ait positivement adhéré à la conception Augustinienne de la chute, ni qu'il ait eu sur la *possibilité de l'état de pure nature* d'opinion bien arrêtée. Et plus étrangement encore ceux qui, avec MM. Janssens et Chevalier, — cédant à ce désir, qui possédait naguère l'étonnant chanoine Didiot, de « corriger » Pascal, — professent d'un côté que Pascal « outre les conséquences du péché originel » et que « l'homme aurait pu être créé dans l'état où il se trouve actuellement », mais prétendent, d'un autre côté, « utiliser » la thèse essentielle de son apologétique, que « l'homme passe infiniment l'homme », que « rien de fini ne pourra remplir le gouffre infini », et qu'il faut que « Dieu se donne à nous » « pour satisfaire toutes nos tendances ». Ils ne s'aperçoivent pas que cette thèse, qu'ils approuvent, est précisément identique à celle de l'*impossibilité de l'état de pure nature,* qu'ils rejettent : — ne s'agissant en aucune manière, pour aucun Augustinien, d'une *impossibilité absolue,* mais d'une *impossibilité morale,* laquelle tient à ce que Dieu, dès là qu'il introduisait dans une créature, sous les espèces de la volonté raisonnable, cette aspiration à l'infini qui en faisait un être unique au monde, devait, « non point à cette créature, mais à Lui-même, à sa bonté et à sa sagesse » (qui, encore que supérieure à la nôtre, ne lui est pas contraire), de ne point la laisser aspirer en vain à un idéal inaccessible, et de lui fournir (comme il l'a fournie à Adam) l'aide exceptionnelle qui lui était nécessaire pour y atteindre. Et ils ne s'aperçoivent pas, non plus, que rejeter l'*impossibilité de l'état de pure nature* ainsi entendue, déclarer sans inconvénient que la nature hu-

maine soit séparée du surnaturel, c'est, d'abord, comme l'a bien vu M. Laberthonnière, donner les mains à la doctrine Moliniste, selon laquelle l'ordre surnaturel, avec ses secours, ses mérites, ses vertus, ses récompenses, vient se superposer comme un couronnement, précieux sans doute, mais non indispensable, à un ordre naturel déjà complet par lui-même, et procurant, par les seules forces de la raison et du libre arbitre, une véritable vertu et un véritable bonheur. Mais c'est aussi couper dans sa racine l'apologétique de Pascal, qui repose toute sur la supposition contraire au Molinisme, à savoir que l'homme n'a de lui-même que « vice, misère, erreurs, ténèbres, mort, désespoir » (fr. 546). Si, disait Saint Augustin, l'humanité, destituée de dons surnaturels, est capable, avec sa seule sagesse, d'arriver à quelque chose de solide en fait de félicité et de justice, à quoi bon la mort du Christ ? *Si per doctrinas hominum qualiscumque justitia, ergo Christus gratis mortuus est !* Si l'*humanisme* d'un philosophe à la mode d'Épictète, ou d'un *honnête homme* à la manière de Méré, assure déjà une vie souhaitable, harmonieuse, et qui se suffise à elle-même, qu'ont à faire les philosophes et les honnêtes gens de s'embarrasser d'une Religion qui semble exiger de leur raison et de leur cœur des sacrifices, et qui ne leur propose en échange que des bienfaits de surérogation ? L'incrédule à qui s'adresse Pascal ne sortira de son « assoupissement » que s'il ne peut faire autrement. Il ne se résignera à examiner la question religieuse qu'autant qu'on lui aura montré là, au sens fort du terme, une question de *Salut*. Le besoin qu'a l'homme d'un secours *transcendant* est le ressort de toute la dialectique Pascalienne. Je ne sais jusqu'à quel point cela peut s'appeler une *Apologétique de l'immanence*. Ce que je sais, c'est que Pascal n'en écrirait pas la première ligne, s'il ne se faisait de la nature, et du rapport du surnaturel à la nature, exactement la conception que s'en fait Port-Royal.

2. — Comment, à un problème posé en termes Jansénistes, la réponse ne serait-elle pas aussi celle du Jansénisme ?

Pascal, après avoir fait considérer à l'incrédule « ce que c'est que la vie » (fr. 289), a maintenant à lui apprendre ce que c'est que la Religion (fr. 430) et qu'elle renferme à la fois l'explication et la guérison de la vie.

Il le peut d'autant plus aisément que le Christianisme à ses yeux

tient tout entier dans ces deux points, marqués par Saint Augustin dans une antithèse familière aux Jansénistes : *Adam* et *Jésus-Christ* (fr. 523 et fr. 430) : *Adam*, c'est-à-dire le péché, la concupiscence, la mort ; *Jésus-Christ*, c'est-à-dire la rédemption, la grâce, l'union à Dieu dans l'Église.

Le dogme du péché originel, sitôt découvert, « dénoue le nœud de notre condition » (fr. 434) et « rend raison de ces étonnantes contrariétés » (fr. 441 et 434) ; mais le dogme du péché originel, entendu à la manière de Saint Augustin. Et, à vrai dire, tout ce discours que tient la Sagesse de Dieu, élevant enfin la voix après que les philosophies et les doctrines humaines ont dû se taire, toute cette « Prosopopée », n'est autre chose qu'une exposition de la chute de l'homme et des conséquences de cette chute, résumant en quelques traits les longues dissertations de Jansénius (fr. 430). — Pascal, il est vrai, laisse de côté plusieurs questions sur lesquelles insistait Jansénius, touchant les privilèges de l'état d'innocence, ou le mode de transmission du péché d'Adam (fr. 560), — ce sont choses, dit-il, que nous ne pouvons bien concevoir, et qui, pour nous, n'ont guère d'importance pratique. Mais Arnauld, Nicole et les autres théologiens de Port-Royal n'ont guère accoutumé d'y insister davantage. Et quant aux articles essentiels, — ceux-ci, par exemple, que le péché originel est un vrai péché (et non pas, comme le disent certains Molinistes, une « métaphore »), un péché qui rend vraiment « coupable » (fr. 434 et 489), au point de valoir la damnation à ceux mêmes qui, comme les enfants morts sans baptême, ne sont chargés d'aucun autre ; et aussi que ce péché est réellement *nôtre*, et, par la seconde nature qu'il met en nous (fr. 660), source actuelle des maux dont nous souffrons (fr. 434) ; et enfin que cet « écoulement » est (contrairement à ce que pensaient Calvin et Bellarmin) un « mystère incompréhensible », — sur tous ces articles, Pascal s'explique en des phrases qui répondaient si bien à la pensée des Port-Royalistes, que ceux-ci, par la suite, les ont reproduites textuellement dans leurs ouvrages contre les Protestants.

Mais la religion, pour Pascal, n'est pas une hypothèse de physique destinée à nous fournir les « raisons des effets » : elle doit surtout nous enseigner « les remèdes et les moyens d'obtenir ces remèdes » (fr. 430).

Comme le mal consiste tout entier dans la *concupiscence*, qui nous est venue par la communauté de la race humaine en Adam, le

remède consiste tout entier dans la *charité*, c'est-à-dire dans la prédominance de l'amour de Dieu sur l'amour des créatures et de soi-même, prédominance qui ne s'obtient que par l'union à Jésus-Christ. — « Il faut se haïr et n'aimer que Dieu » (fr. 476). Cela paraît si juste qu'à la rigueur, semble-t-il, la raison pourrait le découvrir par elle-même (fr. 479). De fait, certaines sectes philosophiques ont donné à l'homme Dieu pour objet (fr. 430). Mais c'est de façon purement théorique, et la leçon n'a point eu d'application : en pratique, les philosophes qui ont eu la connaissance de Dieu n'y ont puisé qu'un motif d'orgueil, et par là ils n'ont fait que nourrir la cupidité même qu'il s'agissait d'extirper (fr. 430, 463, 543). C'est qu'il y a loin de la connaissance de Dieu à l'aimer (fr. 280). De toute la connaissance du monde, on ne fera pas sortir un mouvement de charité : la charité est d'un autre ordre et surnaturelle (fr. 793). Il faut qu'à lumière de l'entendement se joigne une inclination du cœur que les philosophes payens n'avaient pas, et qui est une grâce spéciale accordée par Dieu lui-même : Dieu ne saurait être la fin s'il n'est le principe (fr. 488). — Mais comment Dieu pourrait-il ramener à son amour, à moins de la détruire, une nature qui semble y répugner radicalement ? (fr. 483, 489.) Certes, l'amour de Dieu est en un sens naturel à la volonté, puisque, ayant une capacité illimitée d'aimer n'importe quel bien, elle ne peut se reposer que dans le Bien Universel, qui seul la remplit. Mais précisément parce qu'elle avait de quoi aimer tout bien, elle a préféré au Bien Universel son bien propre, et cet amour, depuis qu'elle s'y est adonnée, lui est devenu naturel (fr. 277). Présentement, et en vertu de cette seconde nature qu'est la concupiscence (p. 660), l'homme non seulement n'aime pas, mais ne peut pas aimer une chose autre que soi (fr. 483 et 485). « Il y a une opposition invincible entre Dieu et nous, et sans un médiateur il ne peut y avoir de commerce » (fr. 470). Aussi nous serait-il tout à fait impossible d'aimer un Dieu tel que se le figurent les Déistes, un Dieu simplement auteur des Vérités Géométriques, qui nous demeurerait étranger (fr. 556). Heureusement, entre l'amour de soi et l'amour d'une chose étrangère, il existe un moyen terme, qui consiste à aimer le corps dont on est membre : car alors le membre, en voulant le bien du corps, veut aussi son bien propre (fr. 475 et 482). Pour que l'homme, adonné à soi-même, arrive à s'attacher à Dieu, il faut qu'il devienne en quelque sorte membre de Dieu (fr. 483). — C'est justement le rapport que le Christianisme

établit entre Dieu et l'homme : « Le Royaume de Dieu est en nous » (fr. 485 et 660). Le Dieu des Chrétiens est à la fois « hors et dans nous » (fr. 462). Il est nous-mêmes et n'est pas nous (fr. 485). Ainsi se lève la contradiction. Ainsi s'ouvre la voie à la réparation de la nature. L'homme, étant ce qu'il est devenu par sa faute, « ne pourrait pas par sa nature aimer une autre chose, sinon pour soi-même et pour se l'asservir, parce que chaque chose s'aime plus que tout. Mais en aimant le corps il s'aime soi-même, parce qu'il n'a d'être qu'en lui et pour lui : *Qui adhæret Deo unus spiritus est* » (fr. 483). — Seulement ce rapport de membre à corps, qu'est-ce qui l'établit dans la Religion Chrétienne ? C'est le Christ, médiateur entre Dieu et les hommes, et « hors duquel », depuis la faute d'Adam, « toute communication avec Dieu est ôtée » (fr. 242) ; le Christ, qui est venu s'incorporer à l'humanité pour faire de l'humanité son corps. C'est par Jésus-Christ, par l'union de tous les hommes à Jésus-Christ pour constituer ce Corps, ou, ce qui est la même chose, pour constituer son Église, que s'opère cette « participation de l'homme à la vie divine » qui produit la *charité*, et qui est la définition même de la grâce (fr. 434) : « On s'aime, parce qu'on est membre de Jésus-Christ. On aime Jésus-Christ parce qu'il est le corps dont on est membre. Tout est un, l'un est en l'autre, comme les Trois Personnes » (fr. 483).

La recherche de Dieu en dehors du Christ est chose impossible et stérile (fr. 566). L'union à Dieu en la personne du Christ est l'unique remède à notre dépravation et à notre misère : parce que Dieu, « s'unissant au fond de notre âme, la remplit d'humilité, de joie, de confiance et d'amour » et, « lui faisant sentir qu'il est son unique bien », « la rend incapable d'autre fin que de lui-même » (fr. 556 et fr. 544). Ainsi cette union faisant immanquablement que nous aimions Dieu (fr. 607), et partant que nous conformions notre volonté à la sienne, « qui est seule toute bonté et toute justice » (fr. 668), est pour l'homme un principe efficace de sainteté. Et en même temps elle rend l'homme, ce que l'honnêteté ne pouvait faire, à la fois *aimable* et *heureux*, heureux d'un bonheur sans rival (fr. 561). Aussi est-elle proprement le fond de la Religion Chrétienne (V. *Disc. de Filleau de la Chaise*), « le seul nécessaire » (fr. 670). Et l'on peut dire avec une égale vérité, et, en somme, dans le même sens, que « l'unique objet » de la Religion Chrétienne est à la *charité* (fr. 670), ou que c'est *Jésus-Christ* (p. 548). « Jésus-

Christ est l'objet de tout, et le centre où tout tend. Qui le connaît connaît la raison de toutes choses » (fr. 556).

A cette notion de la *charité* ou de *Jésus-Christ* se rattachent effectivement toutes les vues de Pascal, non seulement sur l'essence du Christianisme, mais aussi sur les relations du Christianisme, tant avec le Judaïsme qu'avec les sectes hérétiques.

La Religion Juive aussi est « divine » (fr. 601 et 602). Et cependant cette Religion paraît consister en une alliance toute charnelle, bien différente, avec ses cérémonies et ses sacrifices grossiers, avec ses promesses et ses récompenses purement temporelles qui semblent s'adresser uniquement à la cupidité humaine, de la Religion du Christ. Mais ce n'est qu'une apparence. Si l'on regarde, non la doctrine pratiquée par les Juifs, mais la doctrine de leurs Livres Saints, on trouve qu'elle ne va qu'à l'adoration et à l'amour de Dieu (fr. 610 et 675). Voilà le résumé de la Loi et des Prophètes. Tous les préceptes ne tendaient qu'à cette fin. Et les cérémonies et les sacrifices y tendaient aussi, de façon *figurative*. Ils annonçaient de façon figurative les vrais sacrifices et les vrais biens. Les événements mêmes de l'histoire du peuple Juif, à qui « toutes choses arrivaient en figures », avaient ce sens (V. toute la section X). Toute l'Ancienne Alliance peut être prise comme une peinture de la Nouvelle (fr. 678). Et qu'il faille la prendre de la sorte, c'est ce qui est évident du fait que l'interprétation littérale mettrait dans l'Ancienne Alliance une grossièreté, et parfois des bizarreries ridicules, fort indignes de Dieu (fr. 568), et par ailleurs incompatibles avec la signification parfaitement claire, elle, et non figurée, du commandement fondamental de la Loi (fr. 665). — Mais la plupart des Juifs n'ont point su soulever le voile des figures. Et, s'en tenant à la lettre, ils en sont demeurés à l'attente d'un Messie charnel, et de biens terrestres. C'est pourquoi Saint Paul a justement opposé la Synagogue à l'Église, comme la servante à la femme libre. Car, comme l'Ancien Testament n'apportait point avec soi les secours nécessaires pour atteindre aux biens spirituels dont il contenait la figure (fr. 666), les Juifs, connaissant Dieu mais n'aimant que la terre, sont restés esclaves du péché (fr. 679). Pour tout dire, lors même qu'ils ont exécuté les œuvres extérieures de la Loi, ils n'ont point accompli la Loi. En quoi ils ressemblent aux Chrétiens Charnels (fr. 607 et suiv.). Seuls l'ont accomplie les « vrais Israélites », les « Juifs spirituels », à qui, par une anticipation de la grâce du

Rédempteur (fr. 747), il a été donné de connaître le vrai caractère du Messie et des promesses. Ceux-ci ont attendu le même Libérateur que les Chrétiens, le Messie qui devait les faire aimer Dieu (fr. 607); ils ont eu véritablement « des affections Chrétiennes ». En sorte que si la masse des Juifs, n'ayant, comme les Chrétiens charnels, que des affections païennes (p. 608), a été étrangère à la véritable Religion, pour les vrais Juifs, non moins que pour les vrais Chrétiens, il n'y a qu'une Religion, celle du Christ, du Christ qui n'est pas venu détruire la Loi, mais l'accomplir (fr. 782), du Christ « que les deux Testaments regardent, l'Ancien comme son attente, le Nouveau comme son modèle, tous deux comme leur centre » (fr. 740).

C'est également à cette idée de Jésus-Christ qu'il faut se référer pour définir, au milieu de la diversité des sectes, l'orthodoxie Catholique. — « L'Église a toujours été combattue par des erreurs contraires » (fr. 862). Et il est aisé de voir que, sur tout sujet, ce qu'elle reproche aux hérétiques est moins « de suivre des faussetés » que de nier des propositions vraies (fr. 863). Par exemple, sur le sujet de l'Eucharistie, les Protestants ont raison de dire que le Sacrement est une commémoration de la Croix : leur tort est de refuser de dire aussi que le Corps de Notre Seigneur y est réellement présent (fr. 862). Ainsi du reste : l'origine de l'hérésie est toujours le rejet de quelque vérité. Mais pourquoi rejette-t-on une vérité? Parce qu'on la croit inconciliable avec une autre à laquelle on s'attache. Il n'y a donc d'hérésies dans le Christianisme que parce que la Foi Chrétienne « embrasse plusieurs vérités qui semblent se contredire », encore qu'elles « subsistent toutes dans un ordre admirable ». — On ne se laisserait point aller à de telles exclusions, si l'on songeait que ces contradictions apparentes dérivent de l'essence même de la Religion Chrétienne. En effet, la Foi Chrétienne « consiste proprement au mystère du Rédempteur qui, unissant en lui les deux natures, humaine et divine, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu en sa personne divine » (fr. 556). La vie de la grâce n'étant tout entière qu'une suite et une image de l'Incarnation, il est inévitable que l'union de deux natures en l'Homme-Dieu entraîne, et dans le Christ lui-même, et dans l'Église, et dans chaque Chrétien, une foule de contrariétés : par exemple le mélange de sainteté et de vice qui est en chaque juste, ou bien encore le concours de la grâce et du libre arbitre dans les bonnes œuvres (fr. 862, 765; cf. l'*Entretien avec M. de Saci* et les *Écrits sur la*

Grâce, t. XI, p. 183 sqq.). Ces contrariétés, loin d'être un motif de scandale, sont, pour chaque article de foi ou de morale où elles se rencontrent, un signe d'orthodoxie. — D'où le principe des « deux raisons contraires », sans lequel « on n'entend rien et tout est hérétique » : en toute matière, il faut avoir soin, après avoir considéré une vérité, « de se souvenir de la vérité opposée » (fr. 567). C'est ainsi que le Christianisme, qui rompt en un sens avec le Judaïsme, en un autre sens le continue. C'est ainsi encore qu'au sein du Christianisme, à côté des grandeurs divines, la nature humaine garde sa place, avec ses infirmités que la grâce n'abolit pas, mais qu'elle relève en s'en servant. Les ardeurs sublimes de l'amour ne dispensent pas de la soumission aux formalités (fr. 249). La foi n'exclut pas la raison (fr. 253). L'extérieur doit se joindre à l'intérieur (fr. 250); la lettre à l'esprit (fr. 251). En cela consiste la perfection unique de la Religion Chrétienne; grâce à quoi étant à la foi « populaire » et « intellectuelle » (fr. 251), elle se trouve « proportionnée à toutes sortes d'esprits », apte à répondre aux aspirations de tous (fr. 285 et 251).

Tel est le Christianisme que Pascal propose aux incrédules comme la Religion *vénérable* et *aimable*, — « vénérable, parce qu'elle a bien connu l'homme; aimable, parce qu'elle promet le vrai bien » (fr. 187).

Comment ne pas voir que cette Religion est de tous points celle qu'a défendue et pratiquée Port-Royal ? L'identité éclate suffisamment, j'imagine, — si l'on veut bien se reporter à l'exposé donné plus haut, — quant à la conception fondamentale, l'idée de la *charité* érigée en principe unique et surnaturel de la Religion et de la morale, et définie comme une participation, à laquelle Dieu appelle qui il lui plaît, et qui se réalise seulement par le Christ et dans l'Église, de la volonté humaine à la volonté divine. Mais même les pensées un peu plus spéciales, et dont plusieurs, par le raccourci, la vigueur et la netteté des formules, portent à jamais la marque Pascalienne, — l'assemblage des vérités contraires dans l'orthodoxie Catholique, la valeur figurative de l'Ancien Testament, la vanité du Déisme et l'impossibilité d'arriver à Dieu autrement que par la Foi au médiateur, le rapprochement, enfin, de l'union indivisible de la grâce et du libre arbitre avec l'union des deux natures en la personne du Christ et même des trois personnes en la Trinité, — tout cela se retrouve substantiellement (les références

seraient aisées à fournir) chez Jansénius, chez Arnauld, chez Barcos, chez Nicole, comme aussi bien, avant eux, chez Saint Augustin et Saint Thomas.

Objectera-t-on, peut-être, prenant prétexte de cette dernière remarque, que de pareilles vues n'appartiennent point en propre au Jansénisme, et qu'elles sont purement et simplement Catholiques ? C'est ce que prétendent — sans être, du reste, bien d'accord sur les pensées dont ils se portent garants, — MM. Güthlin, Bremond et Chevalier. Mais ils retombent par là dans l'équivoque que j'ai essayé de démêler tout à l'heure. Car que veulent-ils dire? Que ces vues, qui sont incontestablement celles des écrivains de Port-Royal non moins que de Pascal, se trouvent conformes aux enseignements de la tradition Catholique antérieure? Pascal ni les Port-Royalistes n'auraient garde d'y contredire, eux qui ont toujours borné leur ambition à défendre « les sentiments de Saint Augustin, ou plutôt celui des Pères et de toute la tradition, et par conséquent de l'Église », contre les « nouveautés » de certaines écoles théologiques. Maintenant, ces écoles théologiques, il est loisible à un Catholique du xxe siècle de les désapprouver (quoiqu'en l'espèce il n'y ait guère d'apparence !...). Il ne lui est pas loisible de nier (ce que Pascal ni Port-Royal même n'a jamais fait) qu'au xvii[e] siècle les Jésuites ne comptent au nombre des Catholiques. Et cela étant, comment, pour nous en tenir à un point, celui de la *charité* prise, comme la prend Pascal, pour le seul véritable amour de Dieu et du prochain, en dehors de quoi il n'y a qu'égoïsme et que « haine » (fr. 455), — comment peut-on avancer que tous les Catholiques du xvii[e] siècle soient unanimes à déclarer cette charité « surnaturelle », alors qu'une des thèses capitales des Molinistes (suivis en cela par La Mothe-Le Vayer et par Descartes) est la reconnaissance d'un amour de Dieu fondé sur les seules forces de la nature? Qu'on me fasse grâce des autres points. Pour savoir à quoi s'en tenir, on n'a qu'à parcourir la liste des 101 Propositions condamnées chez Quesnel, et qui reproduisent, en termes équivalents ou identiques, celles qui m'ont paru résumer le Christianisme de Pascal. On sera édifié bien vite, et, comme dirait Pascal, « peut-être trop ».

Qu'on le regrette ou non, c'est à la Religion selon Port-Royal, et non selon la *Bulle Unigenitus*, que Pascal entend convertir les hommes.

3. — Et c'est aussi suivant les principes de Port-Royal qu'il s'efforce, « après avoir fait souhaiter qu'elle soit vraie », de « montrer qu'elle est vraie » (fr. 187).

Cela ne veut pas dire, naturellement, que de cette démonstration les éléments ne soient pas, pour une bonne part, empruntés à des sources étrangères à Port-Royal : Grotius, Charron, Sebond, le *Pugio Fidei*, d'autres encore ; mais la doctrine de Port-Royal lui a suggéré l'emploi à faire des preuves, et lui en a appris la vraie portée.

Quelles sont ces preuves ? A en juger par l'énumération que Pascal en donne (fr. 289, 290, 632, 737), elles reviennent à peu près à ceci : sublimité de la morale chrétienne ; merveille de l'établissement du Christianisme et sa durée ; divinité du Christ établie par les prophéties et par les miracles.

Or, on avouera bien qu'en célébrant « la sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme Chrétienne » (fr. 289), Pascal n'a pas dû avoir en vue cette morale « escobartine », si basse et si « humaine » qu'il est également ridicule de supposer que Dieu lui promette des récompenses éternelles (fr. 195), et que l'homme ait besoin de grâce pour la pratiquer (5[e] *Provinciale*). Il a eu en vue la pure morale de l'Évangile, restituée par Arnauld et Saint-Cyran, et que l'*Apologie*, nous dit Etienne Perier, devait défendre (à l'imitation des *Provinciales*, quoique d'une façon sans doute plus sérieuse et plus complète), contre les mauvais Chrétiens qui en corrompent les maximes. — On avouera aussi que s'il pouvait admirer comme un prodige « étonnant » et « divin » l'établissement et la durée de cette morale, si contraire aux passions de l'homme et à sa nature (fr. 604 et 605), si dépourvue de tout secours humain, si incapable de « ployer » (fr. 613, 614, 615), il eût difficilement tiré argument du succès d'une Religion « accommodante » à la mode des Jésuites dont il avait si violemment dénoncé le relâchement, la souplesse et les menées politiques. — Ajoutons que la preuve par la *perpétuité* de la Religion, et les considérations sur le caractère « extraordinaire » du peuple juif, impliquent la théorie Augustinienne de l'identité du vrai Christianisme et du vrai Judaïsme, comme aussi du Judaïsme charnel et du Christianisme relâché ; que la preuve par les *Prophéties*, dont Port-Royal fut si « transporté », suppose, à raison de l'obscurité de certaines Prophéties et de leur inexactitude littérale, toute la théorie des *figuratifs*, — développée par Jansénius et défendue par Arnauld contre les attaques des Jé-

suites, — qui fait de toute la suite de la Religion une seule et même Prophétie réalisée[1]; qu'enfin, pour ce qui est de la preuve par les *miracles*, à laquelle Pascal, à la suite de Saint Augustin, attribuait la plus haute valeur (fr. 808, 811, 812, etc.), les réflexions dont est remplie la section XIII, outre qu'elles ont eu pour occasion un miracle survenu à Port-Royal et en faveur de Port-Royal, ont été guidées et éclairées par les avis des théologiens de Port-Royal : de Barcos, qui, en réponse à des *questions* précises de Pascal, l'a instruit sur la définition et les conditions du miracle; d'Arnauld, surtout, qui, dans ses écrits, composés à la fois contre les Protestants et contre les Jésuites, de *l'autorité des miracles*, lui a expliqué les vrais principes concernant le discernement des vrais et des faux miracles, et la force probante des miracles en vue de l'établissement de la vraie doctrine.

Maintenant toutes ces preuves, quelque soin qu'il prenne de les mettre en valeur, Pascal professe, et il a déclaré à Port-Royal, — toujours à l'applaudissement général, — qu'elles ne sont pas « absolument convaincantes » (fr. 564).

D'une part ces preuves, même à qui est le mieux disposé à les recevoir, ne procurent qu'une probabilité très haute, égale, sans doute, à celle des choses de fait « qui sont reçues dans le monde pour les plus indubitables », mais non à l'évidence de propositions rigoureusement démontrées (fr. 252). En ce sens « la Religion n'est pas certaine » (fr. 234). C'est-à-dire que ceux qui l'embrassent ont des « raisons » (fr. 823), et des raisons « solides » (fr. 547) de le faire, et qu'il n'y a pas lieu « de se moquer d'eux » (fr. 289); qu'au contraire, les gens déraisonnables en l'affaire sont les incrédules (fr. 588 et 815 ; cf. *Disc. de Filleau de la Chaise*); mais pour atteindre à la certitude complète, celle qui supprime le doute, il faut — comme le marquait déjà Saint-Cyran, pour qui l'évidence humaine de la Religion ôterait le mérite de la Foi, — qu'aux preuves « humaines » se surajoute un don divin, l'*inspiration*, que Dieu confère souvent ensuite de la considération des preuves, quelquefois indépendamment d'elles (fr. 248), et qui consiste dans le sentiment immédiat que le *cœur*, non la raison, reçoit de la présence divine : « Dieu sensible au cœur... voilà ce que c'est que la Foi » (fr. 278).

D'autre part, cette simple croyance probable, qui achemine vers

1. Voir à ce sujet les excellentes remarques de M. Brunschvicg dans les arguments des sections X et XI.

la Foi sans y « mener » à proprement parler (fr. 279), peut-on dire seulement que les preuves ramassées en vue de l'*Apologie* soient susceptibles de l'imposer à tous ? — Non, répond encore Pascal. Il n'est pas une des marques de la Religion qui ne puisse donner lieu, dans le détail, à des contestations (fr. 564). S'il s'agit de miracles, il y a de faux miracles (fr. 823). S'il s'agit de prophéties, la plupart ne sont probantes qu'à la condition d'être interprétées, tantôt dans le sens figuratif, tantôt dans le sens littéral, et bien que, pour ces interprétations comme pour ces distinctions, l'Apologiste établisse des règles, l'esprit rebelle peut toujours arguer de quelques exceptions à la règle (fr. 263). A plus forte raison quand il s'agit de preuves moins « palpables », comme celles qui s'appuient sur la sainteté du Christ et l'excellence de ses enseignements. En toutes ces choses, on n'a point de peine à trouver de l'ambiguïté, des aspects divers, de quoi fonder le pour et le contre, et donner carrière à « la volubilité de notre esprit » (fr. 263). S'il y a des raisons de croire, il ne faut pas dissimuler qu'il y a aussi des raisons de douter (fr. 564).

Mais, observe Pascal (appliquant ici des remarques sur les difficultés des *mystères*, souvent opposées par les Théologiens de Port-Royal aux Molinistes, sur le sujet de la Prédestination, et aux Protestants, sur le sujet de l'Eucharistie), il convient qu'il en soit ainsi. Il convient que ceux-là seuls arrivent à croire qui cherchent Dieu sincèrement et avec un cœur droit (fr. 194, 430, et *Vie de Pascal par Mme Perier*), autrement dit, ceux qui ont la bonne volonté de s'attacher aux preuves, en négligeant les difficultés. — La plupart des historiens de Pascal ont bien vu cela, et l'ont loué d'avoir ainsi reconnu qu'il faut aller au vrai avec toute son âme. C'est peut-être se contenter d'une explication un peu sommaire de la théorie du *Deus absconditus* (fr. 194, 556 et suiv., 585, etc.). Car, d'abord, cette bonne volonté et cette recherche sincère de Dieu, qui donc l'inspire aux hommes, si ce n'est Dieu même, et par une grâce qu'il ne fait pas à tous (fr. 564, 513, 514)? « Tu ne me chercherais pas si tu ne me possédais » (fr. 554). Et, de plus, pourquoi Dieu a-t-il subordonné la connaissance de ses vérités à ces dispositions morales ? Il eût pu, certes, se découvrir « comme le jour en plein midi » (fr. 242), d'une manière « manifestement divine, et absolument capable de convaincre tous les hommes », même les plus indifférents, même les plus méchants (fr. 430). S'il ne l'a pas

fait, c'est donc qu'il a voulu, comme dit l'Écriture, « se cacher » à certains hommes (fr. 585, 194, etc.). — Parole étonnante ! Pour l'expliquer, ce n'est point trop de toute la théorie de la Prédestination gratuite, telle que Pascal l'a apprise d'Arnauld, de Jansénius, de Saint Augustin (il s'y réfère expressément), et surtout (il s'y réfère aussi) d'Isaïe et des Évangiles. En vertu de la faute originelle, tous les hommes forment dans le principe une « masse de péché » à laquelle n'est dû que le châtiment, et dont nul n'est délivré que par une faveur toute gratuite. « Le monde subsiste pour exercer miséricorde et justice, non pas comme si les hommes y étaient sortant des mains de Dieu, mais comme des ennemis de Dieu » (fr. 584), Dieu se plaisant, entre ces ennemis, à sauver les uns, ce sont les *élus*, et à accabler les autres de ses vengeances, ce sont les *réprouvés*. Or, pour sauver les élus, le moyen qu'il a institué, suivant le mot de Saint Paul, est de les faire « venir à la connaissance de la vérité » par une révélation sensible ; et, inversement, pour accabler les réprouvés, — dont « le torrent d'iniquités », quoiqu'il découle de leur propre corruption et non de la volonté de Dieu, est cependant soumis, comme toutes choses, à la Providence, et à ce titre dirigé par Dieu vers tel péché plutôt que vers tel autre, — il décide de les enfermer dans l'incrédulité. — Comment s'exécutera ce double dessein ? La révélation sensible étant à la portée de tous, si elle est faite d'une manière évidente, tous croiront inévitablement, et il ne faut pas que les réprouvés croient. Cette révélation sera donc proposée de manière à « faire qu'en voyant ils ne voient point », comme dit l'Écriture, ou, comme elle dit encore, à les *aveugler* (fr. 573). Qu'est-ce à dire ? Il est évident que Dieu n'*aveugle* pas, non plus qu'il n'*endurcit*, en opérant lui-même, l'erreur ou le péché. S'il gouverne le péché, il ne le produit pas. Il n'induit même pas en erreur, en ce sens qu'il mette l'homme dans la nécessité de conclure et suivre une fausseté (fr. 821). Tout ce qu'il fait est de susciter des « occasions » qui les portent à l'erreur en raison de leurs mauvaises dispositions (fr. 821). C'est ainsi que la Loi, donnée sans la grâce dans l'Ancien Testament, a été, selon Saint Paul, « force de péché », parce qu'elle ne pouvait manquer d'être violée par les hommes charnels à qui elle s'adressait, et dont la concupiscence, qu'elle condamnait sans la guérir, était irritée par sa violence. En même manière, une Révélation présentée sous un jour qui permette à la fois de la recevoir ou de la méconnaître, sui-

vant que les hommes auront la volonté de s'attacher à ce qui la découvre (par exemple, au sens spirituel des Écritures) ou que la malice de leur cœur les fera s'arrêter à ce qui la cache (par exemple, au sens littéral ; fr. 430 et 564) sera très propre à jouer ce rôle d'*empêchement*, de pierre d'achoppement, qu'a joué la Loi chez les Juifs (fr. 568). Tous les hommes, en effet, naissant corrompus, il suffit de les abandonner à leur concupiscence pour qu'ils s'aveuglent eux-mêmes à l'endroit des preuves ambigües du Nouveau Testament, comme ont fait les Juifs à l'endroit de ce « Chiffre à deux sens » qu'était l'Ancien (fr. 691, 571). Ceux-là seuls sauront voir, à qui Dieu, « par une miséricorde qui ne leur est pas due » (fr. 430), aura inspiré ce désir sincère d'aller à lui, ce commencement de charité, sans lequel on ne croit ni les miracles ni les autres preuves (fr. 826). — Ainsi la façon dont s'offre à nous la Religion Chrétienne et son cortège de preuves répond parfaitement à l'intention divine. « Il y a clarté pour éclairer les élus, et obscurité pour aveugler les réprouvés » (fr. 578). Bien mieux : comme « tout tourne en bien pour les élus, jusqu'aux obscurités, parce qu'elles leur sont une occasion de s'humilier » (fr. 575, 578, 581, 586), « tout tourne en mal pour les autres, jusqu'aux clartés », parce qu'elles les rendent inexcusables (fr. 575, 578). Sans elles, en effet, Dieu ne pourrait punir les réprouvés, du moins pour le crime précis d'impiété, puisqu'ils n'auraient pas les moyens matériels de croire. Grâce à elles, les moyens de croire étant offerts à tout le monde, il apparaît que ceux qui ne croient pas, c'est à cause de leur malice et de leur concupiscence, qui leur fait fuir ce que les autres acceptent (fr. 564). Par là, quoiqu'il n'y ait pas assez d'évidence pour convaincre sans l'aide de la grâce de la bonne volonté, il y en a « assez pour condamner » et « pour punir » (fr. 584), en laissant en quelque sorte toute la faute à la charge de l'homme, selon le mot d'Osée : « Les voies de Dieu sont droites, mais les méchants y trébucheront » (fr. 571).

Il suivrait de là cette conséquence remarquable que les efforts de l'Apologiste doivent plutôt servir la justice de Dieu que sa miséricorde. Car, après tout, les preuves qu'il rapporte, si elles sont pour beaucoup de personnes le véhicule de la Foi, ne le sont pas indispensablement ni toujours, Dieu se plaisant parfois à mettre directement, en dehors de toute connaissance des Prophéties et même de toute lecture des Testaments, sa foi au cœur des simples

(fr. 284, 286, 287). Au contraire, l'exposition des preuves est indispensable pour ôter, nous venons de le voir, aux incrédules toute excuse. Jésus-Christ l'a dit : les Juifs qui l'ont repoussé « n'eussent point été coupables s'ils n'eussent point vu les miracles » (fr. 809). « Ce n'est pas tout cela », les miracles, prophéties, etc., « qui fait qu'on est de la Religion » ; mais « cela fait bien condamner ceux qui n'en sont pas » (fr. 588 et 825).

Le but de l'Apologiste se trouverait ainsi réduit aux bornes que lui donne Filleau de la Chaise : non point « donner la foi aux hommes, ni leur changer le cœur, mais seulement prouver qu'il n'y a point de vérité mieux appuyée dans le monde que celle de la Religion Chrétienne, et que ceux qui sont assez malheureux pour en douter sont visiblement coupables d'un aveuglement volontaire, et ne sauraient se plaindre que d'eux-mêmes ».

Ce serait pourtant faire tort à la charité de Pascal que de la supposer résignée à ce rôle en quelque sorte négatif.

Son objet est bien d'obtenir la conversion de ses lecteurs, de tous ses lecteurs, et il ne faut pas voir une protestation banale dans ce cri qu'il leur adresse : « Si je pouvais, je vous donnerais la foi ! » (fr. 240). — Mais, en fait, plusieurs d'entre eux, en dépit de ses démonstrations, demeurent « les mains liées et la bouche muette » ; ils sont « faits d'une telle sorte » qu'ils ne peuvent « croire » (fr. 233). Ceux-là mêmes, il n'entend pas les abandonner. Et l'exposé de la doctrine Chrétienne de la Prédestination et de la Foi qui devait entrer dans l'*Apologie*, — peut-être à la place même que j'ai indiquée, — n'a d'autre but que d'amorcer auprès d'eux une tentative suprême. Si, leur remontre Pascal, mes preuves ne vous ont pas convaincus tandis qu'elles en convainquent d'autres, n'en concluez rien de défavorable à la vérité de la Religion qu'elles appuient, puisque cette Religion même professe qu'elles ne doivent pas convaincre tout le monde (fr. 194). Concluez-en plutôt que vous n'êtes pas dans les dispositions de pureté et de sincérité requises. Cela signifie que vous n'avez pas reçu de Dieu la grâce nécessaire. Mais cela ne signifie point que vous ne la recevrez pas : car la même doctrine Augustinienne qui nous apprend que Dieu se plaît à éclairer les prédestinés et à aveugler les réprouvés nous apprend aussi que les jugements de la Prédestination sont cachés pour nous dans un secret impénétrable, que nul ne peut dire durant cette vie qui est élu et qui ne l'est pas, et que les pires incrédules peuvent

être en un instant remplis de la grâce, comme les plus grands croyants peuvent en être en un instant délaissés. Et elle nous apprend en outre que les voies de Dieu à l'égard de ses élus sont multiples, et que, si « sa conduite ordinaire » est de « mettre la religion dans l'esprit par les raisons » avant de la mettre dans le cœur par l'inspiration (fr. 185), il use parfois d'autres moyens, par exemple du simple recours à la « coutume » (fr. 245) ou à la « machine » (fr. 247, 248), voire de l'inspiration directe. Beaucoup de personnes croient ainsi « sans raisonner » et indépendamment des preuves (fr. 284, 286, 287, 288, 248) ; mais personne, avec ou sans preuves, ne croit qu'à la condition d'avoir un cœur humilié et de tendre sincèrement à Dieu. S'il en est ainsi, « ne désespérez pas » (fr. 247). « Travaillez » seulement « à vous convaincre » moins « par l'augmentation des preuves », qui ne pourront jamais dépasser un certain degré de clarté, que « par la diminution de vos passions » et la réforme de votre cœur (fr. 233, 240).

Mais encore, l'incrédule, qui n'est qu'à demi persuadé de la valeur de la fin où on lui dit de tendre, consentira-t-il à ce nouvel effort ?

C'est alors, semble-t-il, qu'intervient cet argument du *pari*, que d'aucuns voudraient reléguer en marge de l'*Apologie*, et qui a tout l'air d'en être la conclusion. Sans refaire ici une analyse du pari, qui a été cent fois faite et plusieurs fois bien faite, remarquons qu'il suppose évidemment, au point de départ du calcul, la doctrine Augustinienne, que rappelle la phrase si caractéristique (empruntée à Saint Anselme) : « La justice de Dieu envers les réprouvés est moins énorme et doit moins choquer que sa justice envers les élus » (fr. 233). Non seulement, en effet, la facilité avec laquelle Pascal réduit à « néant », au regard de la vie future, le prix de la vie présente dénote (comme l'a très bien dit M. Brunschvicg) psychologiquement, sinon logiquement, une vue pessimiste de la nature qui sent bien son Janséniste ; mais encore l'incrédule à qui Pascal s'adresse, — et qui n'est pas nécessairement un débauché, qui peut être un honnête homme exempt de vices grossiers, — ne saurait se croire « embarqué », ne risque réellement sa vie future, que dans l'hypothèse, admise par Port-Royal, où les Païens même les plus vertueux encourent des peines éternelles dès là qu'ils n'ont pas la Foi en Jésus-Christ ; dans l'hypothèse de La Mothe-Le Vayer et des Molinistes, un sage incrédule, pourvu qu'il soit de bonne

foi, — et le nôtre l'est, puisqu'il a cherché « à voir le dessous du jeu » et cependant « n'a pu croire », — n'a point à s'inquiéter de l'autre vie : il est sûr, le cas échéant, d'y trouver, à défaut d'une éternité de vie infiniment heureuse », une éternité de bonheur naturel encore suffisamment enviable. C'est assez dire que, pour Pascal, ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement, comme le donnerait à penser une rédaction évidemment hâtive, la pure et simple existence de Dieu, — avec quoi le parieur ne dépasserait pas le déisme, — mais l'existence du Dieu qu'a défini toute l'*Apologie*, du Dieu d'Abraham et des Chrétiens, du « Dieu irrité » contre quiconque n'a pas été tiré de la masse de damnation par l'incorporation au Christ et à son Église, — du Dieu de Port-Royal.

Le pari une fois posé dans ces termes précis, il ne sera pas difficile de montrer par le calcul au parieur que son intérêt l'oblige absolument de prendre le parti devant lequel la considération des preuves le laissait tout à l'heure hésitant, et qui s'imposerait, même à supposer ces preuves moins fortes qu'elles ne lui ont réellement paru : travailler à purifier son cœur, « s'abêtir », s'humilier.

Quant à voir, dans cet appel à l'intérêt (espoir des récompenses et crainte des peines), un abandon de la morale de Port-Royal au profit de la morale des Jésuites et des « Attritionnaires », on ne s'en aviserait point si l'on songeait que Port-Royal n'a jamais exclu les mobiles inférieurs de l'âme; qu'Arnauld, entre autres, a énergiquement défendu contre les Protestants l'utilité de la crainte des peines, expliquant que Dieu « se sert des faiblesses mêmes de notre nature pour opérer sa délivrance » par degrés, et que Saint Augustin, dans une phrase familière aux Jansénistes, appelle la crainte « l'aiguille du brodeur, qui introduit le fil d'or de la charité ». Il est vrai seulement que ces mobiles sont condamnables si l'on s'y arrête, et que (la comparaison Augustinienne le dit assez) toute leur valeur vient de l'état supérieur auquel ils sont ordonnés. Mais Pascal ne marque-t-il pas bien que son pari, comme du reste toutes les preuves proprement dites, ne peut servir que de degré vers la conversion véritable (fr. 247) ? Le rapport avec les Jésuites est donc là tout de surface : les Jésuites se contentent de la *lettre* ; Pascal, comme Port-Royal, joint à la *lettre* l'*esprit*.

De ce point de vue, on ne sera guère tenté de suivre M. Blanchet dans son essai, si intéressant d'ailleurs, d'assimiler le pari de

Pascal à un autre pari, imaginé par le P. Sirmond, et qui, extérieurement assez semblable à celui de Pascal, n'en est vraiment, pour parler le langage Janséniste et Pascalien, que la *figure*. Pascal et Sirmond aboutissent également à recommander de faire les gestes de la piété et de ployer la machine. Mais où Sirmond voit une fin, Pascal indique un moyen. Sirmond (pour autant qu'il soit légitime d'ajuster sa théorie de l'*amour effectif* aux considérations du *Traité de l'Immortalité de l'âme*) entend que ces gestes suffisent, et que l'incrédule qui, décidé par son pari, se sera comporté extérieurement comme s'il avait la foi, passera aux yeux de Dieu pour croyant. Et Pascal, tout en annonçant que les « habitudes extérieures » et « l'automate » feront « naturellement croire », avertit qu'une foi « naturelle », une foi toute « humaine » par elle-même, ne sert de rien (fr. 247, 248). L'unique sens de l' « abêtissement » qu'il conseille est d'obtenir de Dieu le don de la foi véritable, d'une part en rabattant l'orgueil qui est le grand obstacle à la descente en nous d'une grâce toujours prête à se communiquer, d'autre part (ce qui, au fond, est la même chose), en implorant ce Dieu qui a promis sa grâce à la prière (fr. 513 et 514), par cette attitude humiliée qui, selon Saint-Cyran, est l'essence de la prière. « Par les humiliations s'offrir aux inspirations » (fr. 245).

N'oublions pas, d'ailleurs, que, pour Pascal, c'est Dieu qui donne, et qui donne à qui il lui plaît, et l'humilité et la prière (fr. 901, 513, 514). Personne, répètent les Augustiniens, ne se dispose à la grâce que par un premier effet de la grâce. « Dieu ne saurait être la fin, s'il n'est le principe ». En faisant fond sur l'intérêt et la machine, Pascal ne fait donc pas fond, quoi qu'il semble, sur des mobiles et sur des procédés tout humains, puisque, dit Nicole, les pratiques et les exercices auxquels recourt un Chrétien, — ainsi que pourrait le faire un disciple des philosophes, — pour acquérir les vertus surnaturelles, n'ont de fruit qu'autant que Dieu les lui aura fait pratiquer ; puisque, dit Saint Augustin, l'aiguille de la crainte n'introduit la charité dans nos âmes qu'autant qu'elle est maniée par le brodeur divin. Pascal ne se dissimule pas que le parieur qu'il vient de presser si instamment de s'abêtir, ne s'y résoudra point, à moins que Dieu ne lui en donne le mouvement, et que ce mouvement d'en haut enfermant déjà quelque petit commencement de haine de soi et d'amour de Dieu, sera seul capable de transformer l'abêtissement en une humiliation méritoire.

Voilà pourquoi, après cette argumentation que Pascal juge lui-même le plus fort raisonnement où l'apologétique puisse atteindre, le fragment du pari, — et peut-être l'*Apologie*, — s'achève par la remarque que l'on sait : « Si ce discours vous plaît et vous semble fort, sachez qu'il est fait par un homme qui s'est mis à genoux auparavant et après, pour prier cet Etre infini et sans parties, auquel il soumet tout le sien, de se soumettre aussi le vôtre, pour votre propre bien et pour sa gloire, et qu'ainsi la force s'accorde avec cette bassesse » (fr. 233).

Travailler, en employant toutes les ressources de la volonté et de la raison, comme si tout dépendait de nous; prier comme si tout dépendait de la grâce, c'est toute l'*Apologie* de Pascal; et c'est aussi tout le Jansénisme.

* * *

Au surplus, à considérer les fragments de l'*Apologie* en eux-mêmes, et non plus dans l'ensemble, très incomplètement reconstitué, auquel ils semblent pouvoir se rapporter, il serait aisé de multiplier les rapprochements entre telle ou telle vue de Pascal et certains textes de Nicole, d'Arnauld, de Jansénius et de Saint-Cyran, de mettre au bas de chaque *Pensée* une référence Janséniste. J'indiquerai, à titre d'exemples, la conception du *cœur* comme organe de la connaissance[1], la définition du rôle de la volonté dans la croyance, l'explication des rapports de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, les considérations sur la direction, sur la tyrannie, sur l'union du tremblement et de la joie, sur la nature image de la grâce, et surtout ce principe de la soumission aux volontés particulières de Dieu reconnues dans les mouvements de l'âme et dans les événements du monde, principe qui est la conclusion du *Mystère de Jésus* et du fragment 668, qui faisait, d'après Mme Perier, la règle pratique de la vie de Pascal, et qui résume la doctrine Cyraniste de la *vocation*.

Mais, outre tout cela, au-dessus de tout cela, il y aurait lieu de considérer quelque chose de beaucoup plus important encore, qui est l'*esprit* même de Pascal. Esprit de liberté illimitée, à l'égard

1. Ce point demanderait à être étudié à part.

de tout ce qui est préjugé, routine, ou tradition du siècle; de critique radicale, décidée à « se soumettre où il faut », en même temps qu'à « douter où il faut et assurer où il faut », et à apprécier par la raison, à l'égard de toute autorité purement humaine, fût-elle Ecclésiastique, le degré et le genre d'obéissance requise; de désintéressement enfin à l'égard des institutions politiques et sociales, qu'on respecte au dehors à cause de l'ordre de Dieu, mais dont on méprise au dedans les fausses grandeurs, et auxquelles on se garde de donner son cœur. Si ce sont bien là quelques-uns des traits principaux de l'esprit Pascalien, il est certain qu'on en trouverait quelque chose chez la plupart des vrais Port-Royalistes, Arnauld surtout (pour ne rien dire des religieuses); on en relèverait des indices là où certains historiens semblent le moins disposés à les reconnaître, dans le prétendu *gallicanisme* de Port-Royal, et aussi dans son attitude, souvent si superficiellement jugée, touchant la *distinction du fait et du droit*; et on en découvrirait la justification, sinon la source, dans la doctrine Augustinienne, ou, si l'on préfère, évangélique, de l'opposition des deux amours, en vertu de quoi tout ce qui est du monde, — et le monde, ne l'oublions pas, comprend entre autres choses la science, la famille, la patrie, et toute l'organisation sociale en tant que telle, — ne peut être légitimement objet d'aucune *dilectio mansoria*, d'aucun amour proprement dit, d'aucune attache. Usez du monde comme n'en usant pas, dit Saint Paul dans une phrase où tient toute la morale Augustinienne. Et Saint-Cyran écrit à Arnauld : « Il faut mener une vie comme les autres en apparence, et autant différente de la leur en esprit que le Fils de Dieu l'est de ses créatures ». Ne voilà-t-il pas à peu près cette « pensée de derrière la tête » par laquelle Pascal veut que « nous jugions de tout en parlant cependant comme le peuple »? Je n'assure pas que Pascal en ait pris l'idée de Saint-Cyran ou d'Arnauld ; je ne nie pas non plus que Pascal n'en fasse une application beaucoup plus étendue et beaucoup plus profonde que personne de Port-Royal ; je crois seulement qu'à cette marque on peut discerner entre Port-Royal et Pascal plus qu'une communauté d'opinion : une certaine parenté quant à la manière de penser. Par l'esprit, — quelque place à part que lui crée son génie, — Pascal est vraiment de la famille Port-Royaliste.

III

Cette famille, cependant, on veut que Pascal, après lui avoir appartenu quelques années, ait fini par la répudier. On veut que, dans les derniers mois de sa vie, il se soit « évadé » du Jansénisme.

C'est ainsi que parlent certains historiens. Et parce qu'ils tiennent, pour la rendre plus vraisemblable, à présenter l'évasion comme « progressive », ils s'ingénient à trouver dans les *Pensées* quelques fragments par où le divorce final se trouverait préparé ou annoncé.

Il serait trop long de considérer par le menu ces fragments, et de discuter un à un les arguments qu'on en tire, qui se ramènent tous à la même perpétuelle *ignoratio elenchi*[1]. Vaut-il la peine, par exemple, de démontrer qu'il n'y a rien d'anti-Janséniste à affirmer la primauté du Pape, l'alliance nécessaire de la multitude et de l'unité dans l'Église ? ni à soutenir que tous les hommes sont capables de recevoir la grâce ? ni à répéter les textes de l'Écriture sur *Jésus-Christ Rédempteur de tous* ? ni à professer, en une phrase d'ailleurs barrée, et dont l'équivalent et l'explication se peuvent lire dans la *14e Provinciale*, qu'il faut aimer « tous les hommes parce qu'ils sont tous rachetés » ? et de montrer que le *Mystère de Jésus* n'implique pas plus pour Pascal la « certitude personnelle » et « la jouissance intime » de « sa propre Prédestination » (ce qui est l'une des opinions combattues par Port-Royal chez les Calvinistes), que la reconnaissance d'une grâce donnée à d'autres qu'aux chrétiens ? Si le Jansénisme authentique est ce que nous avons vu, toutes ces méprises, et d'autres semblables, doivent tomber d'elles-mêmes.

Un seul texte, pour parler franc, mérite discussion. C'est le fragment 865 : « S'il y a jamais un temps auquel on doive faire profession des contraires, c'est quand on reproche qu'on en omet un. Donc les Jésuites et les Jansénistes ont tort en les celant, mais les Jansénistes plus, car les Jésuites ont mieux fait profession des deux. »

Ce texte a quelque chose de troublant, en ce qu'il est seul de son espèce. Et, comme dans une foule de lettres et d'écrits de Saint-Cyran, d'Arnauld, de Nicole, de Barcos, de Lalane et Bourzeis, la doctrine

1. MM. Güthlin, Janssens, Giraud, Jovy, Stewart et Bremond, entre autres, ont commis, à ce sujet, d'assez fortes méprises. Plusieurs d'entre elles se trouvent reproduites dans le *Pascal*, d'ailleurs si remarquable, de M. Chevalier

Augustinienne est régulièrement donnée pour « victorieuse de Calvin et de Molina » en ce qu'elle allie (notamment par la *distinction des deux états*) les affirmations opposées de l'un et de l'autre; comme Pascal, après avoir exposé la même thèse dans la *18e Provinciale* et dans les *Écrits sur la Grâce*, la reprend avec plus de netteté encore dans le fragment 862 (auquel se relie visiblement le *Ve Ecrit pour les Curés de Paris*), on est tout naturellement amené à se demander si Pascal, par un de ces *lapsus* auquel tout écrivain est exposé, — surtout un malade traçant fiévreusement sur un papier de rencontre des notes destinées à lui seul, — n'a pas tout simplement écrit *Jansénistes* pour *Calvinistes*.

On pourrait aussi supposer, avec Vinet, que nous avons là, au lieu de l'opinion de Pascal, une objection qu'il se propose, soit qu'il l'ait entendue de la bouche de quelque ami du dehors, soit qu'elle se soit représentée à son esprit (et l'on pourrait également trouver dans cette voie l'explication du *lapsus*, si *lapsus* il y a) comme un souvenir des propos de ce frère Saint-Ange, qu'il avait écouté avec tant de scandale peu après la première conversion, et qui, entre autres maximes détestables, soutenait que « ni les Jésuites ni Jansénius n'avaient connu entièrement la vérité, mais seulement une partie d'icelle ». — Ce qui appuierait cette conjecture, c'est le mot même de *Jansénistes*, que Pascal n'emploie jamais qu'en le mettant dans la bouche d'un adversaire (voir par exemple le fr. 929), ou tout au moins (voir les *Provinciales*) d'un indifférent : quand il parle pour son compte, dans ses lettres ou dans les *Écrits sur la Grâce*, il emploie l'expression qui est pour Arnauld et les autres écrivains de Port-Royal l'expression consacrée : *disciples de Saint Augustin*.

J'avoue pourtant que la conjecture ne me satisfait qu'à moitié. Car, en admettant que le texte du fr. 865 soit pour Pascal une objection à refuter, on conçoit mal qu'il ait pris la peine de la noter si elle ne lui avait semblé contenir, au moins à première vue, quelque partie de vérité. — Et cette partie de vérité pourrait bien être marquée par les mots de *faire profession*, qui visent apparemment l'expression des doctrines plutôt que leur contenu réel. Qu'on relise certaines phrases du fr. 862 : « La source de toutes les hérésies est l'exclusion de quelques-unes de ces vérités; et la source de toutes les objections que nous font les hérétiques est l'ignorance de quelques-unes de nos vérités. Et d'ordinaire il arrive que, ne pouvant concevoir le rapport de deux vérités opposées, et croyant

que l'aveu de l'une enferme l'exclusion de l'autre, ils s'attachent à l'une, ils excluent l'autre et pensent que nous, au contraire. » D'où, après avoir apporté quelques exemples, Pascal conclut : « C'est pourquoi le plus court moyen pour empêcher les hérésies est d'instruire de toutes les vérités, et le plus sûr moyen de les réfuter est de les déclarer toutes ». Est-il invraisemblable d'admettre que Pascal, dans tout ce passage, a en vue, — non sans motif — les malentendus auxquels peut donner lieu la vraie doctrine catholique ? Ces malentendus, pense-t-il, viennent le plus souvent de ce que l'attention n'est pas suffisamment attirée sur les aspects opposés de cette vraie doctrine. Les adeptes de la vérité (en l'espèce les Jansénistes) devraient donc, pour couper court aux controverses, donner de leurs opinions des exposés qui mettent davantage en lumière les articles de la vérité qu'on leur reproche d'omettre. En quoi les Jésuites sont plus avisés qu'eux : car, par exemple, dans les questions de la Prédestination et de la Grâce, aux Congrégations *de Auxiliis* et depuis, les Jésuites ont bien su, par l'habileté de leurs formules, se donner l'air de soutenir à la fois la force de la grâce et celle du libre arbitre. Les Jansénistes, qui, en réalité, soutiennent très sincèrement le libre arbitre non moins que la grâce, paraissent, aux yeux de beaucoup de gens, sacrifier le premier. Et Pascal les convie, non point à élargir leur doctrine, mais à en mieux faire ressortir la richesse, à la présenter de façon plus compréhensive, mieux équilibrée, et, en fin de compte, moins maladroite.

Si cette interprétation est exacte, le fragment 865 répondrait assez bien à ce que dit Nicole, dans la *Préface* de son *Traité de la Grâce générale*. Après avoir expliqué comment il en est venu à se persuader « qu'il n'y a rien de plus avantageux à la doctrine de Saint Augustin que de lui ôter un air de dureté qui en éloigne bien des gens », Nicole ajoute : « Feu M. Pascal, avec qui j'ai eu le bien d'être très étroitement uni, n'a pas peu aidé à nourrir en moi cette inclination. Car quoi qu'il fût la personne du monde la plus roide et la plus inflexible pour les dogmes de la grâce efficace, il disait néanmoins que s'il avait eu à traiter cette matière, il espérait de réussir à rendre cette doctrine si plausible et de la dépouiller tellement d'un certain air farouche qu'on lui donne, qu'elle serait proportionnée au goût de toutes sortes d'esprits. Et je ne dissimulerai pas qu'il trouvait un peu à redire à quantité d'écrits, de ce qu'il ne voyait pas qu'on y eût gardé ce tempérament, et qu'il y voyait au

contraire certaines expressions qu'il semble qu'on aurait pu éviter. » — Quels sont ces écrits auxquels Pascal trouvait à redire ? Peut-être quelques-uns des premiers ouvrages d'Arnauld où la puissance du libre arbitre déchu était en de certains passages (d'ailleurs empruntés des Pères) un peu trop laissée dans l'ombre. Peut-être plusieurs ouvrages de Barcos, — comme cet Écrit composé pour Mme de Longueville, et qu'Arnauld, Nicole et Pascal s'unirent pour faire « supprimer », parce qu'entre beaucoup de « fautes », il avait le tort de rendre un compte insuffisant de la mort de Jésus-Christ pour tous les hommes. — Ce qui est sûr, c'est que dans leurs écrits postérieurs aux *Provinciales*, Arnauld, Nicole, Girard, Lalane, plus tard Duguet et Quesnel, veillèrent, bien plus soigneusement qu'on n'avait fait durant la première période du Jansénisme, à accentuer, dans leurs ouvrages dogmatiques ou moraux, les points (par exemple le *pouvoir physique* de la volonté, la résistance à la grâce, ou la vertu intrinsèque des Sacrements), que leurs adversaires les accusaient depuis si longtemps de négliger. L'influence de Pascal y fut-elle pour quelque chose ? Il se pourrait. C'est un sujet qui mériterait une étude spéciale. Ce qui vient d'être dit suffit, je crois, pour rendre possible une interprétation du fr. 865 qui ne le mette pas en contradiction avec tout le reste des écrits de Pascal.

Qu'on n'aille pas, surtout, inférer de là que Pascal, puisqu'il entrait dans les vues de Nicole, s'écartait donc du Jansénisme. Cette induction, que fait M. Bremond, serait doublement ruineuse : 1° parce que Nicole ne dit nullement que Pascal ait approuvé le *système de la grâce générale* (alors à peine en germe dans l'esprit de son auteur), mais seulement « l'inclination » qui y a donné lieu, et qui tentait à « adoucir par des expressions favorables... ce qui rebutait tant de gens, la doctrine de Saint Augustin », « sans rien changer, ni altérer, ni affaiblir dans le fond des choses » ; 2° parce que le *système de la grâce générale*, ni dans l'esprit de Nicole (les phrases qu'on vient de lire le disent assez), ni dans l'esprit des Port-Royalistes qui l'ont combattu, n'apporte en effet aucun changement appréciable à la doctrine Janséniste. La *grâce générale* de Nicole n'a rien de commun avec la grâce « versatile » des Molinistes ; elle est toute semblable à la grâce « suffisante » des Thomistes, dont Jansénius déclarait que Saint Augustin eût fort bien pu s'accommoder, et qui ne « suffit » jamais à faire le bien, à moins de l'ad-

jonction d'une grâce efficace, laquelle n'est point générale. Aussi Arnauld et ses disciples, encore qu'ils se soient crus obligés de réfuter le *Traité*, à cause de quelques principes sur lesquels y est fondée la grâce générale, principes dont on pourrait éventuellement tirer des suites beaucoup plus fâcheuses, ne manquent jamais de proclamer que les thèses de Nicole ne diffèrent en rien des leurs, sur les trois points vraiment importants, savoir : corruption de la volonté, la grâce efficace par elle-même et la prédestination gratuite. Quand donc (ce qui ne se peut) on ferait de Pascal un adepte déclaré du *Système*, on n'en ferait pas pour autant un adversaire de la doctrine de Port-Royal.

Le seul débat considérable qui ait jamais mis aux prises Port-Royal et Pascal avait trait, on le sait, à la Signature du Formulaire. Et, sans entrer dans le détail de cette histoire (elle aurait cependant besoin d'être reprise en détail, ne fût-ce que pour couper court aux fantaisies de M. Monbrun, acharné, par un invraisemblable oubli des textes, à rapporter la controverse au premier mandement des Grands Vicaires, et non au second), on doit remarquer que là non plus il ne s'agit pas de la doctrine, mais uniquement, comme tout à l'heure, des formules adoptées pour mettre la doctrine à couvert. Arnauld et Nicole d'un côté, Pascal et Domat de l'autre, sont entièrement d'accord : quant au *droit*, sur la vérité et la grâce efficace et, quant au *fait*, sur la fausseté de l'attribution des *Cinq Propositions* à Jansénius. Et quant à la distinction du *fait* et du *droit*, — distinction, du reste, qui, comprise, ainsi que la comprenait Arnauld, comme la différence entre ce qui est contenu dans le dépôt de la Révélation et ce qui n'y est point, est affaire de sens commun, — Pascal est si loin de la rejeter que tout son grief contre le projet de signature admis par Arnauld : « Je souscris aux Constitutions touchant la Foi », est de n'exprimer point cette distinction avec une netteté suffisante. — En effet, dit-il, le *fait* et le *droit*, en ce qui concerne les *Cinq Propositions* condamnées « dans le sens de Jansénius », ont beau être séparés dans la nature des choses, ils ne le sont pas « dans les expressions » dont on se sert : le Pape et les Évêques, en condamnant le sens de Jansénius, ont certainement eu l'intention de définir un dogme, ou, ce qui est la même chose, d'en exclure un, en même temps que d'attribuer ce dogme à Jansénius. Il y a donc ici, à savoir dans le texte du Formulaire, « un fait qui emporte un droit ». Or,

comme le sens de Jansénius n'est autre chose, en réalité, que celui de la grâce efficace, il s'ensuit que souscrire le Formulaire en ajoutant qu'on se soumet quant au *droit*, ou (ces mots sont synonymes) quant à la *foi*, c'est tacitement souscrire à la condamnation de la grâce efficace ; et comme, par ailleurs, on ne mentionne point le fait, dont la séparation d'avec le droit n'est exprimée ni dans le Mandement, ni dans le Formulaire, c'est condamner du même coup Jansénius. Pour être parfaitement sincère, il faut donc marquer à la fois, et en termes explicites, qu'on n'entend pas souscrire au *fait* de Jansénius, et, en outre, « même pour ce qui regarde la *foi*, excepter formellement la grâce efficace ». — A quoi Arnauld et Nicole répondaient : que l'opposition du *droit* et du *fait* étant proprement celle de *foi* et de *non-foi*, il est impossible de dire qu'on ne souscrit qu'à la *foi*, sans exclure, implicitement peut-être, mais logiquement, un *fait* qui, de l'aveu de tous, est extérieur à la Révélation ; que, d'ailleurs, pour ce qui est du point de *foi*, il faut s'attacher moins à ce que semblent signifier les expressions en elles-mêmes qu'à ce qu'elles signifient dans l'esprit de ceux qui les emploient ; qu'à cet égard, le Pape et les Évêques ayant cent fois répété qu'ils n'entendaient pas condamner la grâce efficace, la formule « le sens de Jansénius est hérétique » vise bien un dogme, mais certainement pas celui de la grâce efficace ; qu'ainsi la signature n'étant qu'une réponse à l'ordre des auteurs du Formulaire, et devant s'interpréter par rapport à leurs intentions, il est inutile, en signant, d'excepter une doctrine que les auteurs du Formulaire n'ont certainement pas eue en vue ; et qu'en user autrement serait donner à entendre que le Pape aurait bien pu condamner la grâce efficace, et même qu'il l'a condamnée, c'est-à-dire qu'il s'est élevé contre un dogme cent fois approuvé par les autres Papes et les Conciles comme vérité catholique. Or, c'est ce qui est d'abord « injurieux » au Pape. Mais, de plus, observe Arnauld, — révélant ici le sens profond et toute la conduite de Port-Royal à l'endroit des *Cinq Propositions*, — il ne s'agit pas seulement du Pape et de son infaillibilité : il s'agit de l'infaillibilité de l'Église. La Constitution d'Innocent X, confirmée par Alexandre VII, a été approuvée par les Évêques, et reçue de toute l'Église, puisque toute l'Église accepte de signer le Formulaire. Mais « tout le corps de l'Église ne peut tomber dans l'erreur » : que toute l'Église ait condamné la grâce efficace, « c'est une chose qui fait horreur seulement à

penser, et qui engagerait plus que toutes choses les Fidèles à croire que la doctrine de la grâce efficace est vraiment hérétique ». En d'autres termes, pour un Catholique, et spécialement pour un disciple de Saint Augustin, la seule règle de la foi, c'est la croyance unanime des Chrétiens de tous les pays et de tous les siècles : *Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*. Si la grâce efficace est vraie, c'est qu'elle a pour elle la Tradition ; mais la Tradition comprend les derniers siècles aussi bien que les premiers : il faut donc, en dépit des apparences, que la grâce efficace ne soit pas plus condamnée de nos jours qu'elle ne l'a été du temps de Saint Augustin ; il faut que les présentes Constitutions soient d'accord avec l'enseignement des Pères et des Conciles. Ainsi raisonnaient déjà, contre le P. Annat, les auteurs de la *Seconde Lettre à un duc et pair* et de la *Défense de la Constitution d'Innocent X*. C'est le même raisonnement qu'ils opposent maintenant à Pascal. — Pascal, à en juger par le ton de ses répliques, n'aurait pas été fort touché par cette « horrible » supposition que l'Église d'aujourd'hui pourrait être dans l'erreur. Il semble avoir estimé que c'en serait assez pour assurer la règle de la Foi, de la Tradition de l'Ancienne Église (à cette thèse se rapporte sans doute le fragment 867 des *Pensées*). Même, d'après des témoignages formels, il en serait venu, dans des écrits aujourd'hui perdus, et sans doute dans les discussions de vive voix qui eurent lieu entre ces Messieurs et lui, à souhaiter « que l'on accusât nettement le Formulaire et les Évêques mêmes d'erreur, et que l'on dît qu'ils avaient condamné la grâce efficace en condamnant Jansénius ». S'il en était ainsi, il faut avouer qu'il se serait séparé de Port-Royal sur un point de doctrine, et sur un point capital, puisqu'il s'y agit de cette idée de Tradition intégrale qui est la base même de la doctrine Janséniste. Mais il n'aurait abandonné l'authentique Jansénisme que pour tomber dans la conception du « retour au Christianisme primitif » et de la rupture avec « l'Église d'aujourd'hui », qui est justement « l'extrémité » que les ennemis d'Arnauld et de Saint-Cyran leur ont reprochée à tort, et qu'évoque pour le vulgaire le mot de Jansénisme.

Je ne crois pas qu'il faille prendre à la lettre des excès de langage qui ont pu échapper à un homme ordinairement si maître de sa parole et de sa plume, mais qui, nous dit Nicole, dans l'état de faiblesse et de souffrances causé par sa maladie, « n'était plus

en état de rien examiner avec soin ». A-t-il fini par se rendre aux arguments de Nicole et d'Arnauld? Nous savons que la querelle de la signature avait été pour lui l'occasion d'une sorte de revision de la conduite de Port-Royal depuis les débuts de l'affaire des *Cinq Propositions*, et qu'il avait été amené à reprocher aux Port-Royalistes, en se fondant sur les écrits publiés par eux avant et après les Bulles, des variations et des fléchissements. Nous savons aussi qu'obligé de s'en rapporter aux mémoires que lui fournissaient des seconds comme Domat, — qui n'y regardaient pas toujours d'assez près, — il a commis, quant au sens des textes incriminés, et surtout quant à la portée réelle de la terminologie scolastique adoptée à partir d'un certain moment par Arnauld et Nicole, nombre de confusions et de contre-sens : les mêmes qu'ont commis de nos jours plusieurs historiens (à commencer par Sainte-Beuve), qui y ont regardé, j'imagine, de beaucoup moins près encore que Domat. Au total, il faut bien constater que cette dispute, où, malgré quelques mots un peu vifs — de sa part, — « la charité ne fut jamais altérée », ne tourna pas à l'avantage de Pascal : ni les Religieuses ni « aucun des Théologiens de Port-Royal » n'entrèrent dans son sentiment; il fut, sinon « terrassé », comme l'écrit Racine, par celui en qui tant de gens saluaient alors le plus grand théologien du temps, au moins réduit au silence.

Comment s'étonner qu'il en ait éprouvé quelque amertume? et qu'atteint, pour la première fois, dans ce désir d'exceller en tout dont triomphait malaisément son humilité chrétienne, il ait cédé à un mouvement de lassitude, et ait résolu de rester à l'écart des discussions théologiques pour lesquelles il ne se sentait plus la sûreté et l'étendue d'érudition nécessaires? Ne parlons pas ici de dépit. Rappelons-nous plutôt qu'Arnauld excepté, qui combattit jusqu'au bout, tous les controversistes de Port-Royal, depuis Barcos jusqu'à Nicole, sans compter les plus obscurs, ont senti à un moment donné le besoin de renoncer aux controverses, de « se retirer », qui dans son abbaye, qui dans sa cure, qui dans sa solitude particulière, et de se borner à cet état que conseillait Saint-Cyran : « se taire et adorer Dieu ». Toujours est-il que Pascal, à dater de ce jour, ne se mêla plus de l'affaire de la Signature, qui, notons-le, ne le touchait pas personnellement, puisque, comme laïque, il n'avait à envisager ni l'obligation de souscrire, ni la charge de conseiller les Religieuses; et il consacra tous les loisirs que lui

laissaient ses maux à la prière, aux œuvres charitables et à la préparation de son livre contre les athées.

Voilà ce qui ressort des faits. Et, si l'on y prend garde, c'est aussi tout ce qui ressort du témoignage de Beurrier, soit dans la *Déclaration* faite à Péréfixe, deux ans et demi après la mort de Pascal, soit dans le texte, rédigé trente ans plus tard, des *Mémoires*. — Rien n'est plus vain que ces débats soulevés autour de la prétendue *Rétractation de Pascal*; et la publication, au tome X de l'édition des *Œuvres complètes*, de tous les documents relatifs au sujet, aurait bien dû y mettre un terme. Plusieurs « Pascalisants », cependant, ont jugé bon de le rouvrir; et, naturellement, ils n'ont pu mieux faire que de reprendre les arguments, déjà présentés jadis par les Chamillard, les Annat, les Bouhours et les Fénelon, arguments cent fois mis en pièces, mais qu'on tâche de « rapiécer » et « ravauder » à l'aide des « découvertes » de M. Jovy et des suppositions de M. Monbrun. Ici encore, l'examen détaillé de ces arguments serait superflu. Quand on voit M. Bremond rapporter, comme décisif, ce raisonnement emprunté à M. Monbrun : — Pascal a certainement dû se rétracter, parce que Beurrier n'ayant pu lui donner les Sacrements que s'il acceptait la Bulle, et Pascal ne l'ignorant pas, il faudrait, si Beurrier s'est mépris sur les sentiments de Pascal, que Pascal lui eût menti ; — quand on lit ces choses, et d'autres non moins rudes, on est confondu à la pensée de tout ce qu'il faudrait rappeler à ces historiens, — dont le mérite, est-il besoin de le dire ? n'est pas en cause, — touchant l'histoire religieuse du XVIIe siècle, pour pouvoir seulement discuter. Instruisez-vous d'abord, a-t-on envie de leur dire avec le Bon Père des *Provinciales* : « et puis après vous parlerez »... Qu'ils me pardonnent cette irrévérence. C'est que là est le nœud de l'affaire.

Tout pesé et rabattu, le témoignage de Beurrier se réduit à ces trois points :

1° Pascal, depuis quelque temps, s'est retiré « prudemment », « vu la grande difficulté de ces questions si difficiles » (c'est le style du « bonhomme »), des controverses relatives au Formulaire. — Rien de plus vrai; et nous venons de voir dans quelles conditions a eu lieu cette retraite.

2° Pascal a rompu avec les Théologiens de Port-Royal parce qu'ils « allaient trop avant dans les matières de la grâce, et qu'ils paraissaient avoir moins de soumission qu'ils ne devaient pour notre

Saint-Père le Pape. » — Rien de plus faux quant au fait de la rupture : Pascal (contrairement à l'audacieuse assertion de M. Bremond, qui fait litière de tous les témoignages) n'a jamais cessé, particulièrement durant sa dernière maladie, de revoir, de façon très amicale, Arnauld et Nicole, et il s'est confessé la veille de sa mort à Sainte-Marthe. Et quant au motif de la rupture prétendue, Beurrier lui-même a avoué qu'il avait interprété les paroles de Pascal d'après des suppositions inexactes, « puisque, dit-il, le sujet de leur contestation était tout différent de ce que je m'étais imaginé ».

3° Pascal n'avait que des sentiments orthodoxes, et il est mort enfin bon Catholique, « soumis parfaitement à l'Église et à Notre Saint-Père le Pape. » — Ici, il faut remarquer avec le Père Petitot : Rien n'empêchait, au XVIIe siècle, un Chrétien de Port-Royal, ni généralement un Chrétien quelconque, de se déclarer et de se croire soumis à l'Église et au Pape, tout en bornant cette soumission aux matières où la juridiction de l'Église et du Pape s'exerce légitimement. C'est en novembre 1656, au plus fort des *Provinciales*, que Pascal fait à Mlle de Roannez, en son nom et au nom des « siens » (qui sont apparemment ses amis de Port-Royal), cette « espèce de profession de foi » : « Je ne sais s'il y a des personnes dans l'Église plus attachées à cette unité du corps que ceux que vous appelez nôtres. Nous savons que toutes les vertus, le martyre, les austérités et toutes les bonnes œuvres sont inutiles hors de l'Église, et de la communion du Chef de l'Église qui est le Pape. Je ne me séparerai jamais de sa communion ; au moins je prie Dieu de m'en faire la grâce; sans quoi je serais perdu pour jamais. » Ce langage est celui de tous les disciples de Saint-Cyran, d'Arnauld surtout qui, durant les trente-cinq dernières années de sa vie, et sans avoir rétracté une ligne de son œuvre, est resté non seulement en communion avec le Pape, mais en haute faveur à Rome. Lors de la signature du Formulaire, tous les gens de Port-Royal, et ceux qui signaient purement et simplement, et ceux qui signaient avec explication, et ceux qui refusaient de signer, prétendaient de même rendre « sincèrement » à l'Église et au Pape toute l'obéissance qui leur était due. Obéissance « parfaite » ne veut pas dire pour eux obéissance aveugle, mais, au contraire, obéissance éclairée (*rationabile obsequium*) et exactement mesurée. De la part de Pascal, par conséquent, la seule déclaration de soumission qui serait en oppo-

sition avec l'esprit de Port-Royal, c'est celle qui promettrait une soumission sans limites, supposant dans le Pape bien plus que l'infaillibilité dans les points de foi (qu'admettait Jansénius): l'infaillibilité dans les points de fait, et, en somme, comme les Jésuites ont fini par le dire, la même infaillibilité qu'avait Jésus-Christ. Pascal a-t-il témoigné devant Beurrier d'une soumission de ce genre? Écoutons Beurrier : « Pour la question de l'autorité du Pape, il l'estimait aussi de conséquence, et très difficile à vouloir connaître ses bornes », et, s'il a jugé devoir renoncer à en disputer, c'est qu'il craignait « d'errer en disant trop ou trop peu ». Qu'est-ce à dire ? Pascal ne se croit pas assez fort théologien pour déterminer les bornes de l'autorité du Pape ; mais il sait qu'elle a des bornes, et qu'on peut les exagérer : par cela même, il se range, sans vouloir préciser son rang, — sans dire si c'est près de Jansénius, ou près d'Arnauld et Nicole, ou près de Duhamel et Sainte-Beuve, ou près de Le Roy, — du côté opposé aux ultramontains, et du côté de Port-Royal.

A supposer donc qu'on doive accorder à la mémoire confuse et vacillante de Beurrier un entier crédit, il n'y a, dans les paroles qu'il prête à Pascal, rien qui sente de près ou de loin — Beurrier l'a encore expressément avoué lui-même, — une « rétractation ».

Mais, — il serait temps de se le demander enfin, — qu'est-ce donc, quand on parle de *rétractation*, qu'on veut que Pascal ait *rétracté*? Les *Cinq Propositions*? Il les avait toujours condamnées. La critique de la morale relâchée? Il certifie à Beurrier qu'il déteste cette morale plus que jamais. La doctrine de Jansénius et de Port-Royal sur la grâce? Il avait toujours protesté de n'y voir autre chose que la grâce efficace, et de ne la défendre qu'autant qu'elle s'y réduisait. Ce serait donc la grâce efficace qu'il a « abjurée ». Mais comment, et pourquoi? Il sait, et il a dit maintes fois, que la grâce efficace, quoique n'ayant pas encore été définie comme article de foi, est une des vérités les plus certaines de la théologie, et les mieux appuyées par l'Écriture, les Pères, les Conciles et les Papes; que beaucoup de prêtres et de religieux, en dehors de Port-Royal, la soutiennent avec l'agrément de Rome; que Rome, dans ses dernières Constitutions, n'a pas entendu la condamner, — et s'il a proposé, contre Arnauld, de dire qu'en fait les formules dont les Papes se sont servis la condamnent, c'est justement (comme il ressort de ses explications) pour obliger les Papes à déclarer plus officiellement le

contraire. Il sait, d'ailleurs, et il a dit encore maintes fois (en particulier dans la 5e *Provinciale*) que la doctrine de la grâce efficace, — débarrassée des subtilités dont il a fini, en effet, par se désintéresser, mais dont Port-Royal aussi, conformément à l'esprit de Saint-Cyran, s'est de plus en plus désintéressé par la suite, — réduite à ses articles essentiels, avec la corruption originelle dont elle est le remède, et avec la Prédestination gratuite dont elle est le fondement, n'est pas une de ces « questions curieuses » que puisse négliger un Chrétien ; qu'elle se lie inséparablement à la pure morale chrétienne, au nom de laquelle il a condamné les ordures des Casuistes et que, dans les derniers mois de sa vie, il a pratiquée jusqu'à la sainteté ; qu'elle est « le fond de la Religion ». Il sait enfin que son ouvrage contre les Athées suppose dans toutes ses parties les divers articles de cette doctrine, le dogme du péché originel, de la Prédestination gratuite, et de la charité qui opère en nous le vouloir et le faire par l'association intime de la volonté de Dieu et de la volonté de l'homme. Renier la grâce efficace, c'est renier et les *Provinciales*, que, peu de temps avant sa mort, il regrette de n'avoir pas « faites plus fortes », et l'*Apologie*, à laquelle il est en train de travailler lors des premières visites de Beurrier ; c'est renier toute son œuvre et toute sa vie ; c'est se renier soi-même. Ce reniement, Pascal s'y est donc résolu brusquement à la veille de sa fin, sans qu'aucun de ses papiers indique rien de cette terrible crise, sans qu'aucun membre de sa famille en ait été influencé ni même averti ! Et, encore une fois, à quel propos ? A-t-il découvert que Saint Augustin et toute la tradition n'enseignent pas, comme il l'avait cru, la doctrine de la grâce efficace, mais une doctrine contraire ? Nous venons de voir que précisément, depuis la dispute avec Port-Royal, où il s'était montré si « roide » dans la défense de cette grâce efficace, la maladie d'une part, la défiance de soi d'autre part, l'ont amené à renoncer aux lectures et aux recherches théologiques, et à borner ses méditations aux textes de l'Écriture où les Augustiniens lui ont depuis longtemps appris à discerner l'essence de leur doctrine. Faudra-t-il admettre qu'un Ange lui est tout d'un coup apparu pour lui révéler que le Molinisme est le vrai, — ou bien pour lui révéler que la doctrine de la grâce efficace est sans doute Catholique, mais que sous les textes fort orthodoxes dans lesquels ils l'exposent, les hommes de Port-Royal cachent on ne sait quelle innommable et indéfinissable hérésie ?... N'allons pas plus loin dans l'absurde. La thèse que

M. Jovy a jugé bon de ressusciter part d'une méconnaissance complète de la doctrine à laquelle Pascal avait adhéré à sa première conversion. Pour qui sait ce qu'était réellement cette doctrine, et à quel point toute la Religion de Pascal s'y était identifiée, ladite thèse n'est pas seulement dénuée de preuves ; elle est, à la lettre, dénuée de sens.

Il faut que les Pascalisants en prennent leur parti : Pascal ne se laisse pas séparer de Port-Royal. Et c'est une double impertinence qu'a proférée Joseph de Maistre, quand il a avancé, du ton péremptoire qui lui est ordinaire : « Pascal, le seul écrivain de génie qu'ait, je ne dis pas *produit*, mais *logé* Port-Royal ». Car, assurément, nul ne prétend que Port-Royal ait produit le *génie* de Pascal : et qu'est-ce que cela pourrait bien vouloir dire ? Mais c'est à Port-Royal que ce génie a trouvé son orientation, sa nourriture spirituelle, qu'il s'est en quelque manière trouvé lui-même. On pourrait même montrer, si c'en était le lieu, que beaucoup des théories plus proprement philosophiques de Pascal, par exemple ses vues sur la valeur de l'esprit de finesse et du sentiment, ou son principe de contrariété et d'analogie universelles, sont issus, par généralisation, d'une réflexion sur le monde et sur la science, sans doute, mais aussi, et peut-être d'abord, sur tel ou tel article de la théologie de Port-Royal.

Constater cela n'est pas diminuer son originalité. — Le présent travail n'a du reste point pour objet de déterminer des « sources ». Pour ce faire, il aurait fallu, dans ce groupe Port-Royaliste où la personnalité de chacun est si vivement marquée, rechercher de quels hommes Pascal a particulièrement subi l'influence : et probablement on aurait été conduit à mettre au premier plan l'influence de Saint-Cyran. Mais il aurait fallu rechercher aussi si Pascal lui-même n'a pas — dans ces conversations dont ils gardaient tous une impression si vive, et dans ses écrits, — agi sur les autres ; si Arnauld, et plus encore Nicole, ne lui doivent pas beaucoup, s'il n'a pas, ainsi que je l'insinuais tout à l'heure, contribué à élaborer la théologie Augustinienne, la rendant, au moins quant à son expression, plus compréhensive et plus voisine du « milieu ». — En liant Pascal à Port-Royal, on ne le réduit donc pas au rôle de disciple.

A plusieurs égards, il y est un maître. Mais à Port-Royal, maîtres et disciples sont également éloignés de mettre leur originalité à inventer quoi que ce soit dans une doctrine qui pour eux n'est rien si elle n'est toute issue de la Tradition. Leur originalité ne peut être que dans la profondeur avec laquelle chacun d'eux a senti, et par conséquent traduit (par ses écrits ou par ses actes) la vérité que tous cherchaient, suivant la parole de Saint-Cyran, à « faire passer de leur tête dans leur cœur ». Ce qu'il y a dans le cœur de Pascal d'exceptionnel et d'unique, c'est cela qui donne à ses *Pensées* leur force extraordinaire et leur incomparable ascendant sur les âmes. C'est aussi pour cela que, là même où les rapprochements de textes le montrent le plus près des autres, il reste, au-dessus de tous les autres, lui, et en un sens lui seul.

Que ses admirateurs Catholiques ne regrettent pas trop de le voir enrôlé sans retour sous la bannière de « la petite Église Janséniste » : cette Église, Pascal a toujours cru qu'elle ne différait point de l'Église universelle. J'ai tâché de montrer ailleurs qu'il avait raison. J'ajouterai même que ses plus acharnés adversaires, non seulement les Calvinistes, mais aussi les Jésuites, — si du moins l'on considère et si l'on interprète équitablement la pensée de leurs vrais maîtres, les Molina et les Bellarmin, et non celle des fantoches malfaisants que sont au temps de Montalte beaucoup de Jésuites et de leurs amis, — étaient peut-être moins loin d'elle en réalité que Pascal ne l'a pensé. Il y a donc de quoi se consoler. Ce ne serait qu'au cas où la race du P. Pirot triompherait, où toute l'Église en serait venue à faire sienne l'exclamation dont l'abbé Calvet croyait récemment devoir saluer Escobar et les Casuistes : « Ah! les braves gens ! », où la théologie de Saint Augustin et de Saint Thomas serait décidément sacrifiée à un « humanisme » plâtré de religiosité raisonnable et « attendrie », que l'abbé Bremond met sans façon sous le patronage des Semi-Pélagiens de Marseille, où enfin le Catholicisme, pour consolider son armature politique et sociale, se débarrasserait de ce qu'il renferme d'esprit chrétien, — ce ne serait qu'en ce cas que les Catholiques devraient se résigner (comme, justement, on dirait que l'abbé Calvet les y convie) à jeter Pascal par-dessus bord. *Dî omen avertant !*

Pour ceux qui n'apportent en la matière aucun parti pris confessionnel, Pascal doit demeurer comme l'incarnation de la pensée religieuse la plus haute et la plus riche qu'ait connue l'ère moderne.

Nul ne l'en estimera moins grand. Possible qu'ainsi tout enveloppé de théologie, et d'une théologie que certains prêtres mêmes d'aujourd'hui déclarent (c'est encore l'un d'eux qui parle) « inassimilable », il apparaisse à beaucoup de lecteurs comme plus éloigné de nous, et d'un intérêt moins actuel. Mais c'est sans doute une étrange façon d'honorer un grand homme (et où Pascal n'aurait pas manqué de dénoncer l' « amour-propre ») que de rechercher et admirer en lui ce que nous y retrouvons de nous, au lieu de tâcher d'élargir notre pensée par la méditation et, si possible, par la compréhension de la sienne. Et puis, même théologien et même Janséniste, ne se pourrait-il pas que Pascal fût à la fois « et hors et dans nous »?... En tout cas, et que cela nous le rende lointain ou proche, c'est cette théologie Janséniste qui fait son être. Cet article est écrit pour défendre, suivant l'heureuse expression de M. Brunschvicg, le Pascalisme de Pascal, *ne evacuetur ingenium Pascalis*.

JEAN LAPORTE.

LA PHILOSOPHIE DE PASCAL[1]

Notre objet est d'apporter, après bien d'autres, quelques preuves nouvelles ou présentées dans un ordre nouveau à l'appui de la thèse, que Pascal a prétendu appuyer son apologétique sur une philosophie. Non seulement on peut reconnaître que telle a été son intention expresse, mais on peut retrouver en partie cette philosophie. On peut dégager, et des *Pensées* et des exposés que nous ont laissés les contemporains de la méthode apologétique de Pascal, tout un ensemble de vues sur la nature, la science et l'homme, qui *seules*, selon Pascal, s'accordent avec la foi, une fois acceptée, et qui *seules* peuvent conduire à la foi l'indifférent ou l'incrédule.

C'est Vinet qui a donné comme la formule de cette thèse, en disant que Pascal a fondé son apologétique sur une philosophie morale et qu'il a compris « cette union des contraires hors de laquelle la vie ou vérité substantielle nous échappe ». Sainte-Beuve, si merveilleusement perspicace, a dit, lui aussi, que Pascal a justifié la personne morale. M. Droz a remarqué justement encore, à l'occasion des *Pensées*, qu'il fallait y voir un système des contradictions là où l'on avait vu les contradictions d'un système : formule qui, malgré la différence apparente, peut être rapprochée des premières. M. Brunetière, enfin, considère le pessimisme comme le caractère essentiel des *Pensées*, et se rattache par là à la même direction

1. L'article de Frédéric Rauh que nous reproduisons ici a été publié, pour la première fois, en 1892, dans la nº 2 des *Annales de la Faculté de Bordeaux* (éditeur E. Leroux).

Il est depuis longtemps introuvable. En le faisant figurer, conformément au vœu de celles qui ont le culte de sa mémoire, dans ce numéro consacré à Pascal, nous croyons rendre service non seulement aux Pascalisants, mais à tout le public philosophique.

Sachant aussi le prix que Rauh lui-même y attachait, nous pensons, en même temps, rendre un pieux hommage à l'ami très cher qui nous fut prématurément ravi. (X. L.)

d'idées. Ce sont ces formules, dont il ne nous semble pas que ces critiques aient développé toute la signification, que nous voudrions expliquer et justifier[1].

Nous voudrions en outre déterminer la place de cette philosophie dans l'histoire de la philosophie moderne. C'est moins pour son apologétique que pour sa philosophie que Pascal se distingue des théologiens philosophes du XVII[e] siècle. Comme eux il rejoint sans doute et, quoiqu'on en ait dit, la philosophie à la théologie; mais la philosophie qu'il relie à la religion n'est pas, comme chez un Bossuet, la philosophie cartésienne plus ou moins mélangée d'éléments scolastiques ou de Saint Augustin. Elle est unique au XVII[e] siècle; et il faut, à vrai dire, pousser jusqu'à Kant pour trouver, avec des différences immenses, — cela va sans dire, — une doctrine analogue[2].

I.

Avant d'entrer dans la discussion de notre thèse, il importe de faire remarquer que nous ne tentons pas de retrouver le plan des *Pensées*. L'erreur a été jusqu'ici, précisément, M. Brunetière le fait justement observer, de chercher à reconstruire ce plan, entreprise impossible, selon lui, étant donnée l'imperfection des fragments, et, nous ajouterons, inutile à l'intelligence de la doctrine de Pascal. Inutile, car si Pascal attache une grande importance à l'ordre, en ce qui concerne les sciences abstraites, il n'en est point de même dans les choses du cœur, ou, du moins, cet ordre est bien différent. Il ne s'agit pas ici d'une suite de déductions à partir de principes bien distincts comme en géométrie; il s'agit, par une sorte de digression constante, de montrer à propos de tout la même fin à réaliser. « Le cœur a son ordre, l'esprit a le sien...[3] » C'est à la même idée qu'il faut rapporter, semble-t-il, les textes où Pascal se moque des classifications de la morale antique, des divisions du livre de Charron[4], celui aussi où il oppose la nature à l'art, la première gardant à toutes choses, dans leur solidarité même, leur indépen-

1. Voir aussi Ravaisson (*Revue des Deux Mondes*, mars 1887), Sully Prudhomme, *id.*, années 1890 et 1891; Astié, *Pensées de Pascal*, etc., 2e édition, Paris, 1883.
2. Sur le rapprochement possible de Pascal et de Kant, M. Renouvier a donné de fort intéressantes indications (*Essais de critique générale. Psychologie*, vol. II).
3. Havet, Pascal, *Pensées*, I, 109. Tout nos renvois se rapportent à l'édition Havet; le premier numéro désigne le volume; le second, la page.
4. I, 78 et 79.

dance, le second absorbant toutes les vérités dans une seule[1]. Comme nous verrons, cette idée a sa racine profonde dans la pensée de Pascal; car tout son effort va être de substituer à la philosophie abstraite, qui cherche une première vérité d'où tout dépende mathématiquement, la philosophie de la vie, selon laquelle la vérité est, pour l'homme, un certain état d'âme qui transforme l'aspect des choses. « Il s'agit, dans cet ordre, de juger droit et juste selon ce sentiment, sans pouvoir le plus souvent le démontrer par ordre, parce qu'on n'en possède pas les principes, et que ce serait une chose infinie de l'entreprendre[2]... Il faut avoir une pensée de derrière et juger de tout par là[3]. »

Dès lors, si une fois nous avons trouvé le centre des *Pensées*, si nous en avons bien pénétré la doctrine maîtresse, peu importe la place de tel ou tel texte. Pascal eût même regardé un plan méthodique comme entièrement opposé à l'objet de son livre, comme irréligieux en un sens, affectant une rigueur orgueilleuse, peu de mise dans les œuvres qui traitent de la misère humaine[4]. Que si on nous objecte que nous risquons de rapporter à la doctrine fondamentale de Pascal des pensées sans rapport avec cette doctrine, nous dirons que le risque est bien mince; car, dans une âme possédée comme celle de Pascal, est-il une seule pensée qui ne se rapporte à sa foi? Tout au plus pourrons-nous nous tromper sur le lien d'un détail avec l'ensemble de la doctrine, ce qui importe assez peu, si nous réussissons à fortifier, par le sens que nous donnons à ce détail, l'impression d'ensemble, si nous sommes assurés d'être dans la vérité de l'esprit, sinon de la lettre.

Une autre remarque est que, pour déterminer cette philosophie de Pascal, on n'a pas, selon nous, tenu un compte suffisant de certains fragments qui nous restent de lui, en dehors des *Pensées*, le fragment du *Traité du vide*, de l'*Esprit géométrique*, le *Discours sur les passions de l'amour*. Vinet nous dit que les *Pensées* sont Pascal lui-même, « après que vous avez retranché le géomètre et le physicien »; or, la géométrie et la physique sont interprétées par Pascal d'un point de vue chrétien; cela est visible dans l'*Esprit géométrique*, et le fragment même du *Traité du vide* n'est pas purement cartésien. M. Brunetière néglige, lui aussi, ces deux trai-

1. I, 79.
2. I, 97.
3. II, 124.
4. I, 59.

tés, l'un étant, dit-il, antérieur de dix, l'autre de trois ans à la grande conversion. Quant au *Discours sur les passions de l'amour*, il semble douter même de son authenticité[1]. Or ces traités nous paraissent éclairer vivement la philosophie des *Pensées*; le premier, l'*Esprit géométrique*, parce que s'il n'est pas de l'époque de la ferveur de Pascal, il l'a cependant précédée de bien peu ; que ce traité n'est plus cartésien ou du moins qu'il est tout à fait dépouillé du cartésianisme tel que Pascal l'entendait[2] ; et que nous y trouvons exposée la théorie de la science chrétienne, de ce qu'on pourrait appeler le positivisme chrétien de Pascal. Quant au *Traité du vide*, il manifeste déjà l'esprit nouveau dont Pascal animait la doctrine de Descartes sur la science, et l'originalité de son cartésianisme. Et enfin le *Discours sur les passions de l'amour* nous présente comme une transposition profane de la philosophie même des *Pensées* ; et, ce qui est plus remarquable, la conception de la vie qui s'y trouve exposée se rattache à une théorie cartésienne sur l'âme, nettement exprimée, et dont Pascal tire des conséquences inattendues ; de sorte que nous rencontrons ici une application originale du cartésianisme à la morale, comme dans le fragment du *Traité du vide*, à la science. Si ce qui précède est vrai, on comprend de quelle lumière ces traits peuvent éclairer les *Pensées* : ils nous montrent dans le cartésianisme de Pascal un acheminement à sa propre doctrine, ou ils développent cette doctrine elle-même.

II

Et d'abord Pascal a-t-il explicitement exprimé son dessein de préparer la raison à accepter la foi ? A coup sûr, il n'a pas admis qu'il y eût opposition de la raison et de la foi, mais, bien au contraire, que la foi achève l'œuvre de la raison ; c'est ce qui ressort de textes des *Pensées* dont le sens n'est pas douteux. « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. Elle n'est que faible, si elle ne va jusqu'à connaître cela. Que si les choses naturelles la surpassent, que

1. M. Ravaisson a indiqué la haute portée philosophique de ce discours. *Revue des Deux Mondes*, mars 1887.

2. Nous faisons cette restriction parce que Pascal a négligé dans Descartes, comme la plupart des critiques modernes, entre autres M. Brunetière lui-même, la théorie de la volonté.

Voir les articles intitulés : Cartésiens et Jansénistes, dans la quatrième série des *Etudes critiques sur l'histoire de la littérature française.*

dira-t-on des surnaturelles[1] ?... Il n'y a rien de si conforme à la raison que ce désaveu de la raison [2]. La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire. Elle est au-dessus et non pas contre [3]... Soumission et usage de la raison : en quoi consiste le vrai christianisme. Deux excès : exclure la raison, n'admettre que la raison [4]... Ce sera une des confusions des damnés de voir qu'ils seront condamnés par leur propre raison, par laquelle ils ont prétendu condamner la religion chrétienne [5] ».

Ces textes sont confirmés par la *Vie* de Mme Perier, les préfaces d'Étienne Perier, de Filleau de la Chaise, tous contemporains de Pascal et qui l'avaient entendu dans les conférences de Port-Royal. Il commença d'abord, nous dit Étienne Perier, « par une peinture de l'homme où il n'oublia rien de tout ce qui pourrait le faire connaître au dedans comme au dehors de lui-même, jusqu'aux plus secrets mouvements du cœur, et à le faire se troubler de toutes les contrariétés étonnantes qu'il trouve dans sa nature [6] ». Puis, après avoir parcouru les philosophies et les religions pour lui en découvrir la vanité, il lui fait jeter les yeux sur l'histoire du peuple juif, et il lui représente l'homme si bien dépeint dans tout ce livre *qu'il ne lui paraît plus différent de la première image qu'il lui a tracée*... Il lui apprend aussi que si cette religion a montré le mal, elle a fourni le remède en faisant consister « l'essence de son culte dans l'amour du Dieu qu'elle adore, ce qui est un caractère tout singulier et qui la distingue visiblement de toutes les autres religions, dont la fausseté paraît par le défaut de cette marque si essentielle [7] ». Ces derniers mots nous indiquent jusqu'à quel point la religion chrétienne correspond, selon Pascal, aux aspirations de l'âme humaine, pourvu que cette âme prenne conscience d'elle-même ; car, en même temps que nous sentons le mal, c'est-à-dire *la contradiction tragique de notre nature*, nous désirons la consolation et une consolation qui soit *sentie* comme le mal lui-même, et *intérieure* comme lui. Ajoutez à cette sorte de préparation morale et psychologique l'introduction dont Pascal fit, selon Étienne Perier, précéder cette démonstration, et où il était dit quelles sont les preuves les plus propres à faire impres-

1. I, 193.
2. I, 194.
3. II, 193.
4. II, 193.
5. II, 93. Voir aussi tous les textes cités plus loin p. 45 et 46 (n°s 1 et 2).
6. I, Introd., XLIX.
7. I, 41.

sion sur l'esprit des hommes. Or nous possédons, comme nous verrons, tous les éléments de cette théorie de la preuve ou de la certitude d'après Pascal : elle consiste à déterminer le rôle de la volonté dans la croyance (entendez par le mot volonté, de même que dans la philosophie de Descartes, avec la volonté proprement dite, c'est-à-dire la décision moralement qualifiable, toute l'activité inférieure de l'âme, habitude, désir etc., tout ce qu'on peut appeler l'automate dans l'homme). Elle consiste à établir, par suite, la nécessité de l'éducation de l'homme par la pratique, la coutume, enfin, à opposer ou à superposer comme mode de croyance le cœur à la raison. Filleau de la Chaise nous dit aussi, et nous retrouvons ici la même théorie, que la créance humaine est, presque tout entière, fondée sur le témoignage, c'est-à-dire indépendante du raisonnement abstrait. Étienne Perier ajoute que, si convaincante que lui semblât cette démonstration, Pascal la croyait inutile aux indifférents, et que Dieu était aperçu seulement de ceux qui le cherchent de tout leur cœur. Tel est, en effet, l'achèvement de la théorie de Pascal sur la certitude. C'est à l'établissement de cette doctrine, « que l'on n'entre dans la vérité que par la charité », que la suprême certitude est non une connaissance, mais un *état d'âme*, une « inspiration » ; c'est à cette doctrine que tend toute la théorie du cœur, soutien de « la raison impuissante », principe de sciences certaines comme la géométrie.

D'ailleurs, nous pouvons, comme le fait remarquer Sainte-Beuve, nous en fier à Voltaire pour saisir le point vital du système d'un adversaire. Or, d'après Voltaire, l'effort de Pascal consiste à montrer d'abord que la religion chrétienne est raisonnable, ce qui, dit-il, est la traiter comme une philosophie ; et cette philosophie consiste, d'autre part, à prouver deux natures dans l'homme, et cela par la seule raison. Cette dualité de la nature humaine est, en effet, le point essentiel de la philosophie de Pascal comme de toute philosophie morale ; et c'est à reconnaître cette dualité que manquent les philosophies de l'intelligence ou de l'intelligibilité, c'est-à-dire de l'unité absolue. Que si Pascal appelle cette préparation de la raison une négation de la philosophie, c'est qu'il n'y avait pas encore de son temps de philosophie de la volonté et du sentiment et que les philosophes chrétiens, ses contemporains, étaient, en tant que philosophes, des païens, des adorateurs de la lumière claire de l'intelligence, bien loin d'élever au-dessus le pur état d'âme, l'acte d'ado-

ration de l'humble, que la philosophie vraie ne justifie pas peut-être selon Pascal, mais qu'elle achemine à justifier. En ce sens, « se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher » n'est pas seulement une boutade, mais une doctrine : il s'agit, en effet, de cette philosophie de l'intelligence que Kant devait détrôner.

Peut-être même faudrait-il ajouter avec M. Droz, — ce qui cependant semble plus contestable, — que Pascal accepte les arguments philosophiques de l'École bien interprétés. A coup sûr, on peut affirmer que s'il n'accepte pas ces arguments sous leur forme expresse, l'effort des philosophes pour atteindre la vérité ne lui est pas indifférent ; il cherche dans la philosophie comme dans la nature extérieure des « figures » de la grâce et de la vérité. « J'ai pris un plaisir extrême à remarquer dans ces divers raisonnements en quoi les uns et les autres sont arrivés à quelque conformité avec la sagesse véritable qu'ils ont essayé de connaître. Car s'il est agréable d'observer dans la nature le désir qu'elle a de peindre Dieu dans tous ses ouvrages où l'on en voit quelque caractère, parce qu'ils en sont les images, combien est-il plus juste de considérer dans les productions des esprits les efforts qu'*ils font pour imiter la vérité essentielle*, même en la fuyant, et de remarquer en quoi ils y arrivent et en quoi ils s'en éloignent[1]. »

C'est seulement après cette préparation philosophique que Pascal aborde les preuves extérieures dont il a souvent montré l'inutilité si « l'inspiration » manque. Il est vrai que Mme Perier semble faire commencer le plan de Pascal par la discussion sur les miracles, et il ne serait pas étonnant, sans doute, qu'elle citât tout d'abord cette discussion qui dut la frapper plus que tout le reste, ayant eu pour cause le miracle de la Sainte-Épine. Mais tout indique dans le contexte que ce passage sur les miracles est absolument séparé du plan de l'*Apologétique*, lequel est développé dans les mêmes termes que par Etienne Perier[2]. Au reste, la série des preuves que nous trouvons indiquées dans les *Pensées* comme preuves directes de la religion présupposent évidemment la préparation philosophique de la raison : « Par son établissement ; *elle si contraire à la nature* ; *la sainteté, la douceur et l'humilité d'une âme chrétienne*[3]. » Il résulte de ces mots que Pascal a dû montrer d'abord combien la

1. Entretien avec M. de Saci, I, CXXXIII.
2. I, LXXV.
3. I, p. 177.

religion est contraire à la nature[1]; entendez par là la nature simplifiée des philosophes et aussi la tendance naïve à la joie, l'aveuglement de ceux qui vivent sans penser. Il a dû ensuite déterminer le caractère de la moralité proprement chrétienne : « la sainteté, la douceur et l'humilité d'une âme chrétienne ». Alors seulement viennent les preuves extérieures et la « doctrine » proprement dite ou le dogme (« 10° la doctrine qui rend raison de tout »). Nous confrontons enfin la foi et la morale; puis, du point de vue chrétien, nous jugeons la « conduite du monde », c'est-à-dire la direction général des choses ;

« 11° La sainteté de cette loi » ;

« 12° Par la conduite du monde ». L'histoire et les miracles présupposent si bien « l'inspiration » que, si l'on en croyait certains textes, l'instruction religieuse proprement dite semblerait presque oiseuse. « Si j'avais vu un miracle, disent-ils, je me convertirais... Comment assurent-ils qu'ils feraient ce qu'ils ignorent ? Ils s'imaginent que cette conversion consiste en une adoration qui se fait de Dieu comme un commerce et une conversation tels qu'ils se la figurent. La conversion véritable consiste à s'anéantir[2]... Ce n'est pas ce que vous avez ouï qui doit vous faire croire[3]. Ceux qui croient sans avoir lu les *Testaments*, c'est parce qu'ils ont une disposition intérieure toute sainte et que ce qu'ils entendent dire de notre religion y est conforme. Ils *sentent* qu'un Dieu les a faits, ils ne veulent aimer que Dieu, ils ne veulent haïr qu'eux-mêmes... Et ils entendent dire dans notre religion qu'il ne faut aimer que Dieu et ne haïr que soi-même, mais qu'étant tous corrompus et incapables de Dieu, Dieu s'est fait homme pour s'unir à nous. *Il n'en faut pas davantage pour persuader des hommes qui ont cette disposition dans le cœur et qui ont cette connaissance de leur devoir et de leur incapacité*... Ils en jugent par le cœur comme les autres en jugent

1. Ce mot a deux sens dans Pascal, comme d'ailleurs dans Descartes : naturel signifie à la fois intellectuel, rationnel, et inné au sens d'*inclination naturelle*. Pascal unit dans la même réprobation les deux significations, comme Kant fera plus tard : les morales rationalistes, comme celles de l'expérience, sont également des morales de la nature, de l'unité et méconnaissent *le fait proprement moral*, la *charité* ou, comme dit Pascal, la *duplicité* de l'homme, le *péché*. Opposée à la *raison* ou *lumière naturelle*, la volonté est contre nature. (Voir l'Esprit géométrique.) Parfois, cependant, Pascal, opposant sous le nom de *nature* le sentiment à l'intelligence, glorifie la *nature* pour rabaisser l'intelligence. « La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune. »

2. I, 194.

3. II, 159.

par l'esprit, c'est Dieu lui-même qui les incline à croire et ainsi ils sont très efficacement persuadés[1]. »

Ce n'est pas que les prophéties et les miracles ne soient nécessaires : sans les miracles, pas de foi. « Les miracles et la vérité sont nécessaires, à cause qu'il faut convaincre l'homme entier en corps et en âme[2]... Les miracles prouvent le pouvoir que Dieu a sur les cœurs par celui qu'il exerce sur les corps[3]. » Mais, comme nous voyons, la valeur même du miracle, en tant que preuve, est fondée sur la psychologie de Pascal, ou, du moins, la psychologie de Pascal prépare à l'accepter. Le mérite de la religion chrétienne est de s'adresser à l'homme tel qu'il est et de n'être pas purement *intellectuelle*. C'est ainsi qu'elle unit l'humble et le penseur dans la communauté des pratiques. « Il faut que le peuple entende l'esprit de la lettre et que les habiles soumettent leur esprit à la lettre... Attendre de cet extérieur le secours est être superstitieux ; ne vouloir pas le joindre à l'intérieur est être superbe[4]. » Le miracle est à « l'inspiration » ce que celle-ci est à la raison ; la certitude du fait s'ajoute à la certitude du « cœur », comme celle-ci à celle du raisonnement ; toujours il s'agit d'atteindre une certitude directe, vivante ; de sorte que le miracle est comme fondé en raison ou plutôt appelé par la raison.

Ainsi Pascal admet une préparation positive, nécessaire de la raison en vue de la foi ; nous verrons plus loin, et nous avons déjà pu entrevoir, en quoi consiste dans son ensemble cette doctrine préparatoire.

A plus forte raison, la religion doit-elle nous fournir un point de vue, d'où toutes les choses nous apparaîtront à leur véritable rang ; elle complète la préparation de la raison en ce qu'elle en précise et en explique les vues. Il ne suffit pas de dire avec M. Brunetière que Pascal fait du salut la grande affaire, mais encore que cette fin essentielle doit transformer notre idée de la vie, de la nature et de la science. Croire que Pascal a considéré la *vérité* comme incompatible avec la *charité* ou comme d'un ordre absolument distinct, c'est en revenir, par un détour, à faire de Pascal un cartésien ; car ce qui caractérise un homme de foi c'est précisément de tout voir à la lumière de la foi. Or admettre ce lien de la foi et de la raison, c'est

1. I, 195.
2. II, 183.
3. II, 81.
4. I, 170.

admettre une philosophie religieuse. Du reste, il y a sur ce point des textes absolument précis. « J.-C. est l'objet de tout et le centre où tout tend ; qui le connaît, connaît la raison de toutes choses [1]... Une graine, jetée en bonne terre, produit. Un principe, jeté dans un bon esprit, produit. Les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente. *Tout est fait et conduit par un même maître : la racine, la branche, les principes et les conséquences* [2]... *Toute la conduite des choses* doit avoir pour objet l'établissement et la grandeur de la religion; les hommes doivent avoir en eux-mêmes des sentiments conformes à ce qu'elle nous enseigne; et, enfin, *elle doit être tellement l'objet et le centre où toutes choses tendent que qui en saura les principes puisse rendre raison et de toute la nature de l'homme en particulier, et de toute la conduite du monde en général* [3]. Il est également dangereux de connaître Dieu sans connaître sa misère et de connaître sa misère sans connaître le Rédempteur qui l'en peut guérir... Qu'on examine l'ordre du monde sur cela, et qu'on voie si toutes choses ne tendent pas à l'établissement des deux chefs de cette religion [4]. » Et l'entretien avec M. de Saci nous montre nettement la théologie, fin et principe de toute philosophie. « Je vous demande pardon de m'emporter ainsi devant vous dans la théologie au lieu de demeurer dans la philosophie qui était mon seul sujet; mais il m'y a conduit insensiblement, et il est difficile de n'y pas rentrer, quelque vérité qu'on traite, parce-qu'elle est le centre de toutes les vérités, ce qui paraît ici parfaitement, puisqu'elle enferme si visiblement toutes celles qui se trouvent dans ces opinions [5]. » Que peut-il y avoir encore de plus net que le texte suivant: « Pour moi j'avoue que sitôt que la religion chrétienne découvre ce principe que la nature des hommes est corrompue et déchue de Dieu, cela ouvre à voir partout le caractère de cette vérité : car la nature est telle qu'elle marque partout un Dieu perdu et *dans l'homme et hors de l'homme*, et une nature corrompue [6] ». N'est-ce pas là un programme philosophique presque complet? La préface de Filleau de la Chaise exprime bien aussi la pensée de Pascal. « Quand il n'y aurait point de prophétie

1. I, 154.
2. II, 164.
3. I, 176.
4. I, 177.
5. *Entretien*, CXXXIV.
6. I, 186, *Pensées*.

pour J.-C..., et qu'il serait sans miracle, il y a quelque chose de si divin dans sa doctrine et dans sa vie qu'il faut au moins être charmé, et que, comme il n'y a ni véritable vertu, ni doctrine de cœur sans l'amour de J.-C., il n'y a non plus ni *hauteur d'intelligence* ni délicatesse de sentiment sans l'admiration de J.-C. [1] ». Ainsi la théologie, selon Pascal, n'est pas opposée à la philosophie ni absolument distincte d'elle, mais en fournit l'interprétation et l'achèvement.

Sainte-Beuve dit, il est vrai, justement qu'aucun génie ne fut moins panthéistique que Pascal; et il l'oppose à saint François de Sales, cherchant dans la nature les images de Dieu. Mais la différence entre l'un et l'autre n'est peut-être pas où il la met; l'un cherche les preuves de l'existence de Dieu, l'autre, de l'obscurité de sa nature, obscurité nécessaire pour qu'il y ait mérite à le trouver. Tous deux voient Dieu en la nature, mais l'un surtout le Dieu de la bonté naturelle, de l'innocence blanche et enfantine; l'autre, le Dieu qui sauve et qui perd, et qui veut être conquis. C'est pourquoi la nature doit marquer un « *désir* de peindre Dieu dans tous ses ouvrages », une « ambiguïté », image de l'inquiétude humaine. Mais cette vue, qu'est-elle autre chose sinon une vue de philosophie religieuse ?

Pascal a donc cru possible de conduire à la religion par ce que nous appellerions aujourd'hui une philosophie, et d'instituer une philosophie religieuse en harmonie avec la théologie chrétienne. Peut-on retrouver les traces de cette philosophie dans les *Pensées*? c'est là une autre question, mais à laquelle nous avons dû cependant répondre en partie, en montrant que Pascal a admis la nécessité d'une telle philosophie. Si on en a nié l'existence, c'est, comme nous avons dit, qu'au lieu de chercher le centre, l'idée maîtresse des *Pensées* et d'ordonner par rapport à cette idée tous les textes, on a tenté de retrouver dans son détail un plan impossible et inutile à déterminer; c'est aussi qu'on a négligé les lumières que pouvaient fournir les opuscules.

III

Le centre des *Pensées*, c'est J.-C. Pascal, comme dit Sainte-Beuve, croyait au Christ avant tout. « J.-C. est l'objet de tout et le centre où tout tend. » Et qu'est-ce que le Christ ? Le Christ est un milieu entre Dieu et l'homme. Or Dieu et l'homme sont logiquement, *naturellement* incommensurables : c'est un *milieu* qui unit

1. Cité par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, III, 451.

des *contraires*. Aussi les uns n'ont-ils connu que notre grandeur, c'est-à-dire Dieu, et ils nous ont assimilés à Dieu; les autres, que notre misère, et ils ont ignoré Dieu; nous ne pouvons connaître Dieu que par notre misère, c'est-à-dire par le Christ. « La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de J.-C. fait le *milieu* parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère. Nous ne connaissons Dieu que par J.-C. Sans ce médiateur est ôtée toute communication avec Dieu; par J.-C. nous connaissons Dieu. Par J.-C. et en J.-C. on prouve Dieu et on enseigne la morale et la doctrine. J.-C. est donc le véritable Dieu des hommes. Hors de J.-C. nous ne savons ce que c'est que notre vie, que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes[1]. » L'unité de notre être n'étant pas *naturelle*, intelligible, étant un milieu entre rien et tout, inexplicable par l'intelligence qui veut tout réduire à l'unité et à la simplicité abstraite, le *médiateur* est nécessaire. « Aussi ceux qui cherchent Dieu hors de J.-C. et qui s'arrêtent dans la *nature*[2], ou ils ne trouvent aucune lumière qui les satisfasse, ou ils arrivent à se former un moyen de connaître Dieu et de le servir sans médiateur, et, par là, ils tombent ou dans l'athéisme ou dans le déisme, qui sont deux choses que la religion chrétienne abhorre presque également[3]. » La conversion consiste donc à accepter le mystère du Rédempteur qui, « unissant à lui les deux natures, a retiré les hommes de la corruption du péché pour les réconcilier à Dieu, en sa personne divine. »

Et de même que le péché originel, d'où vient la monstrueuse « duplicité » de notre être, a exigé la « folie de la croix », chaque jour notre conversion exige encore de Dieu un remède surnaturel, la grâce qui continue en chaque chrétien la mort et la résurrection du Christ, du médiateur. « Mais, mon Dieu, comme la conversion de mon cœur que je vous demande est un ouvrage qui passe tous les efforts de la nature, je ne puis m'adresser qu'à l'auteur et au maître tout puissant de la nature et de mon cœur... Vous seul avez pu créer mon âme, vous seul pouvez la réformer et y réimprimer votre portrait effacé, c'est-à-dire mon Sauveur, qui est votre image et le caractère de votre substance[4] ».

1. II, 62.
2. Voir plus haut, sur le sens de ce mot, p. 18 la note.
3. II, 62.
4. Prière pour le bon usage des maladies, II, 226.

Cette grâce d'où nous vient la foi au médiateur n'est pas une *connaissance*; elle est donnée à tous; le Christ est mort pour tous, et tous ne peuvent atteindre à l'intelligence; c'est par le « cœur » qu'il faut le mériter. Et ce mot « cœur » doit être pris dans son sens précis, par opposition avec l'esprit; celui-là seul est capable de salut qui a la lumière de la charité, « l'inspiration », celui qui s'offre aux humiliations « *comminutum cor* ». Car J.-C. est le Dieu des humbles, non des savants et des philosophes, un Dieu sensible au cœur, non à la raison. « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments... Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation. C'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède, c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie [1]... On n'entre dans la vérité que par la charité [2]... Ce ne sont ni les austérités du corps, ni les agitations de l'esprit, mais les bons mouvements du cœur qui méritent et qui soutiennent les peines du corps et de l'esprit [3]. » Celui même qui pense doit mériter son salut par son humilité; il doit se faire peuple et la religion chrétienne a cela de propre d'unir dans l'humilité du pur amour le peuple et les habiles. Elle s'adresse à la vie et unit dans la vie. « Une religion purement intellectuelle serait plus proportionnée aux habiles, mais elle ne servirait pas au peuple [4] ».

C'est pourquoi Dieu s'est caché, de façon à se révéler non aux sages orgueilleux, mais à ceux qui le méritent, et cela n'est-il pas juste? «... Dieu a établi des marques sensibles dans l'Église pour se faire reconnaître à ceux qui le chercheraient sincèrement et ... il les a couvertes néanmoins de telle sorte qu'il ne sera aperçu que de ceux qui le cherchent de tout leur cœur [5]. »

Par suite, le sacrifice, la souffrance sont les moyens par lesquels le cœur se sanctifie; comme J.-C. a passé par la souffrance, chaque chrétien doit reproduire en lui le sacrifice de J.-C. « L'âme souffre

1. II, 61, 62.
2. II, 297.
3. II, Lettres à Mlle de Roannez, p. 336.
4. I, 170.
5. I, 136. La question des rapports de la prédestination et du libre arbitre est théologique pour Pascal, non philosophique; sa phisolophie n'exprimant qu'une aspiration de la Raison, non une certitude, il est oiseux de discuter, quand on étudie la philosophie préparatoire de Pascal, une question qui ne peut, selon lui, recevoir, comme toutes les autres, une solution définitive qu'en théologie. Nous aurons à rappeler plus loin encore cette observation, p. 88-89-90.

et meurt au péché de la pénitence [1] ». Comme J.-C. est ressucité, ainsi l'âme doit renaître du péché avec le secours de la grâce. Et cette seconde naissance, comme la gloire de J.-C., ne peut être toute facile et comme naturelle. Nous ne pouvons sortir du péché que par une mort spirituelle et une conversion. Aussi la souffrance ne doit-elle pas être maudite du chrétien comme la maudissent les païens et les épicuriens, non plus que la mort qu'ils regardent, ainsi que la souffrance, comme une chose naturelle ; le chrétien doit y voir une suite du péché originel et un moyen pour le salut. « Considérons donc la vie comme un sacrifice et que les accidents de la vie ne fassent d'impression dans l'esprit des chrétiens qu'à proportion qu'ils interrompent ou qu'ils accomplissent ce sacrifice. N'appelons mal que ce qui rend la victime de Dieu victime du diable... Tout est doux en J.-C., jusqu'à la mort, et c'est pourquoi il a souffert et il est mort pour sanctifier la mort et les souffrances [2]. »

De là l'état d'âme propre au chrétien, mêlé de joie et d'inquiétude, *milieu* dont nous ne pouvons sortir sans sortir de l'humanité [3], sans nous éloigner de J.-C. qui s'est fait homme, et qui est précisément le médiateur. *Ni ange, ni bête*, tel est le véritable état humain. « ... Il faut ces deux choses pour sanctifier : peines et plaisirs. Saint Paul a dit que ceux qui entreront dans la bonne voie trouveront des troubles et des inquiétudes en grand nombre... Cela doit consoler ceux qui en sentent... Mais ces peines-là ne sont pas sans plaisir [4] ... Les bienheureux ont cette joie sans aucune tristesse, les gens du monde ont leur tristesse sans cette joie, et les chrétiens ont cette joie mêlée de la tristesse d'avoir suivi d'autres plaisirs [5] ... Il n'est pas juste que nous soyons sans douleur, mais il n'est pas juste aussi que nous soyons sans consolation. Je demande, Seigneur, de ressentir tout ensemble et les douleurs de la nature pour mes péchés et les consolations de votre esprit par votre grâce, car c'est le véritable état du christianisme [6] .» Il faut nous tenir dans ce *milieu* qui est toute notre nature et celle de J.-C. « Car si nous ne passons par le *milieu*, nous ne trouverons en nous que de véritables malheurs ou des plaisirs abominables [7]. »

1. II, 243.
2. II, 238.
3. I, 73.
4. II, 336.
5. II, 337.
6. II, 230.
7. II, 238.

Et non pas seulement l'homme, mais le monde ne subsiste que par J.-C. et pour J.-C. « Si le monde ne subsistait que pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité reluirait de toute part, mais comme il ne subsiste que par J.-C. et pour J.-C. et pour instruire les hommes et de leur corruption et de leur rédemption, tout y éclate des preuves de ces deux vérités. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale ni une puissance manifeste de la divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache, tout porte ce caractère[1]... O Dieu! qui ne laissez subsister le monde et toutes les choses du monde que pour exercer vos élus, ou pour punir les pécheurs[2]. »

Si nous traduisons cette foi en langage profane, nous la ferons consister dans les thèses suivantes, correspondant aux divers articles de la foi de Pascal, que nous venons d'énumérer. Le fait essentiel de la vie morale, est le *devoir*, lequel est possible seulement, si le passage de l'état de nature à l'état raisonnable n'est pas *naturel*, résultat d'un concours de circonstances ou de dispositions heureuses, de la science ou de l'ignorance, comme pensaient les païens. Nous ne sommes ni des intelligences pures, auquel cas nous serions naturellement saints, ni de pures sensibilités, auquel cas nous n'aurions pas l'idée de sortir de notre animalité : nous sommes des unités contradictoires ; et c'est de cette contradiction que résulte le *fait moral.*

Ce fait est moins « une vue qu'une vie[3] » ; il n'est pas une vérité objective qu'on *voit ;* il consiste dans la conscience profonde de nous-mêmes, dans la prise de possession de la vie par la vie. La vérité fondamentale n'est pas une notion, dont nous puissions déduire les choses; c'est un *état d'âme*, un *sentiment* qui nous les fait voir sous un autre jour.

Il s'agit dès lors pour conduire à cette vérité d'exciter non la curiosité, mais l'inquiétude, de *faire sentir* à l'homme et non pas comprendre, au sens abstrait du mot, — car cette nature est contradictoire, — ce qu'il y a dans notre nature et dans notre état de monstrueux et d'effroyable, pour l'exhorter à en sortir.

L'état propre à l'homme n'est pas un état de joie intellectuelle absolue, comme pense le stoïcien orgueilleux, qui fait de l'homme un dieu, ni de désespoir ou de joie charnelle, comme pense le sceptique, qui ne peut que s'étourdir ou gémir sur sa misère; mais un

1. II, 48.
2. II, 224.
3. Vinet.

état de résignation, où l'on sent sa douleur tout en la tempérant par la pensée joyeuse de la volonté qui en triomphe.

La certitude morale n'est pas seulement l'état pratiquement le plus raisonnable; il est aussi théoriquement le type de l'universelle vérité. Le problème du salut est aussi celui de l'explication des choses : la vérité qui sauve pratiquement est aussi celle qui théoriquement explique l'univers ; de sorte que nous ne pouvons trouver dans cet univers l'unité abstraite et immobile qu'y cherchent les philosophes de l'unité, mais une inquiétude, un désir obscur.

Le Dieu d'une telle doctrine n'est pas une Notion que l'on contemple mais un bien qu'on s'approprie. Si inexplicables que soient les rapports de l'homme et de Dieu, ce qui est certain, c'est que nous ne connaissons ce Dieu que par la conscience même de la moralité, c'est-à-dire de notre péché et de notre misère. Le vrai Dieu n'est donc pas le Dieu des éléments ou des vérités géométriques, mais la souffrance, le sacrifice divinisés.

Dès lors, les philosophies essentiellement opposées à J.-C. sont celles de l'unité ; le naturalisme d'une part, l'intellectualisme d'autre part, une autre sorte de naturalisme, qui, au point de vue moral, font tous deux l'homme simple, et, au point de vue spéculatif, substituent à la complexité contradictoire de la vie, dont le sentiment est juge, l'un les notions abstraites, l'autre la pure sensation.

Dans l'ordre moral, ces philosophes n'ont compris, ni les uns ni les autres, que l'homme était un *milieu* ; ils ont considéré sa nature : les premiers comme absolument bonne, les seconds comme absolument mauvaise; ils ont traité l'homme comme un être *naturel*. Le passage de notre misère à notre grandeur est pour les uns tout simple et facile, pour les autres inutile. Aucun n'a eu le sens de la nécessité, de la dignité du sacrifice, de cet état mixte de joie et d'inquiétude, de paix et de guerre qui est l'état proprement humain et chrétien. Aucun n'a compris la valeur du *sentiment* ; les uns demeurant dans la sensation, ravalant l'homme à la brute, les autres le glorifiant comme une pure intelligence, comme un Dieu ; au lieu que le sentiment moral est une raison aussi, mais supérieure, l'*inspiration*, qui est à la fois raisonnable et *sentie* comme une joie et une douleur, et dont l'objet est bien un Dieu ; mais un Dieu à aimer. Les uns comme les autres ramènent violemment et arbitrairement à l'unité la contradiction morale. Et Pascal semble même avoir pressenti, comme nous verrons plus loin, à propos du discours sur les

passions de l'amour, l'alliance qui s'est faite au nom de la *Nature*, au XVIII[e] siècle et au commencement du XIX[e], de ces deux morales, unies dans la doctrine commune de l'exaltation de la vie.

A ces deux morales correspondent deux philosophies ; et le pyrrhonisme qui, selon Pascal, correspond à la première, n'est pas celle qui le préoccupe le plus. Le pyrrhonisme lui sert d'arme contre le dogmatisme, c'est-à-dire contre la philosophie de l'intelligence, contre le cartésianisme, tel que l'ont compris à peu près tous les contemporains; à savoir comme une mathématique universelle qui prétend retrouver les éléments simples des choses et reconstruire le monde à l'aide de ces éléments. C'est au Dieu de cette philosophie « inutile pour le salut, auteur des vérités géométriques », au *Dieu-Nature*, distinct et indépendant de la vie morale, qu'il oppose le Dieu vivant et le médiateur, connu dans et par notre misère. C'est à l'intelligence abstraite qu'il oppose le cœur et la volonté, à la philosophie de l'unité, la philosophie des contraires, en un mot la réalité concrète et la vie morale qui l'achève, aux notions abstraites et à la sagesse intellectuelle des dogmatiques.

La philosophie de Pascal sera, par suite, la philosophie du *milieu* ; tout est un *milieu entre rien et tout*. Et ce milieu échappe à l'intelligence abstraite ; car il n'est pas arithmétique et ne peut être saisi dans la vie que par l'esprit de finesse, dans la morale que par le cœur, la volonté ; de sorte que la véritable clarté n'est pas pour nous la clarté simple et trompeuse de la mathématique (où encore on trouve des *figures* du *cœur*), mais l'obscurité vivante du sentiment. Le monde n'est ni uniformément absurde comme pensent les pyrrhoniens, ni uniformément intelligible comme pensent les dogmatiques ; il est à la fois un infini et un néant, un milieu entre l'un et l'autre. Et ainsi J.-C. nous apparaît avec le péché comme le centre et le sommet de tout. Tel est le caractère général de la pensée de Pascal, dégagée de la théologie proprement dite et non point dénaturée, mais transposée dans notre langue moderne; essayons de suivre cette pensée dans le détail, et sous la forme même que lui a donnée Pascal[1].

1. L'exposé général que nous avons donné ici de la philosophie de Pascal n'en exprime que la *direction*. Il est destiné à aider le lecteur à en retrouver la pensée essentielle sous les formes de langage du XVII[e] siècle.

IV

Le devoir et le péché. Dieu sensible au cœur.

Si tel est le dessein général de la philosophie de Pascal, le premier point en sera de faire sentir à l'homme cette « duplicité » monstrueuse que n'aperçoivent pas les philosophes; il s'agit de troubler l'homme du spectacle de ses contrariétés, de sorte qu'il en soit effrayé, qu'il les *sente*, et qu'il désire avoir le remède approprié, un remède *senti*, un Dieu à *aimer*. «... Elle (la religion) est vénérable parce qu'elle connaît bien la nature de l'homme; aimable parce qu'elle lui promet le vrai bien[1].... Ces deux états étant ouverts, il est impossible que vous ne les reconnaissiez pas. *Suivez vos mouvements, observez-vous vous-même* et voyez si vous ne trouverez pas les caractères vivants de ces deux natures. Tant de contrariétés se trouveraient-elles dans un sujet simple[2]?... La vraie religion doit avoir pour marque d'obliger à aimer Dieu, cela est bien juste. Et cependant aucune ne l'a ordonné, la nôtre l'a fait. Elle doit encore avoir connu la concupiscence et l'impuissance, la nôtre l'a fait. Elle doit y avoir apporté les remèdes, l'un est la prière. Nulle religion n'a demandé à Dieu de l'aimer et de le suivre... Ils (les philosophes) ne savent ni quel est votre véritable bien, ni quel est votre véritable état. Comment auraient-ils donné des remèdes à vos maux qu'ils n'ont pas seulement connus[3]? »

Et de « cette duplicité » plus claire que le jour[4] que nous « créent ce chaos et cette confusion monstrueuse[5] » résulte le péché. « Nulle religion que la nôtre n'a enseigné que l'homme naît en péché; *nulle secte de philosophes ne l'a dit; nul n'a donc dit vrai*[6]. »

De là vient aussi que la première condition pour atteindre à la vérité est de se débarrasser des passions qui nous divertissent, de façon à prendre conscience de notre état de péché. De là la nécessité d'un cœur pur pour saisir la vérité essentielle. La morale justifie, « autorise » ainsi la religion. « Dès là cette religion m'est aimable et *je la trouve déjà assez autorisée par une si divine morale*[7]. »

1. II, 101.
2. I, 184.
3. I, 184.
4. I, 187.
5. I, 187.
6. I, 171.
7. I, 213.

Par suite aussi Dieu n'est pas seulement objet de raisonnement, mais « sensible au cœur » ; l'homme misérable demande un Dieu qui le console. Et, en dehors de toute prophétie et de tout miracle, l'homme, par la seule inspiration du cœur, sentirait la nécessité de ce Dieu. « C'est une chose si visible qu'il faut aimer un seul Dieu, qu'il ne faut point de miracle pour le prouver [1]... Et ceux-là (ceux qui se haïssent) s'ils n'avaient jamais ouï parler de la religion d'un Dieu humilié, l'embrasseraient incontinent [2]. »

Nous voyons que, si Pascal se sert du sentiment comme moyen d'action, ce n'est pas seulement comme semble l'entendre M. Droz, qu'en moraliste avisé il semble agir sur les hommes par l'exhortation et non par le raisonnement. Cette substitution de l'exhortation à la preuve est fondée sur sa conception morale de l'homme ; laquelle est aussi une conception métaphysique ; car c'est notre misère qui fait connaître le vrai Dieu ; et le sentiment est ici la connaissance elle-même. « Deux sortes de personnes *connaissent* ; ceux qui ont le cœur humilié, etc... » Il suffit à ces hommes « de la *connaissance* de *leur devoir* et de leur incapacité pour être persuadés de la religion chrétienne », et ils sont très efficacement persuadés, quand même ils n'auraient pas de preuves pour justifier leur foi.

Le cœur et, en général, la nature victorieux de la raison.

Une fois la dualité de l'homme bien établie, le véritable sentiment de Dieu bien analysé, une fois, pourrait-on dire, J.-C. presque justifié en raison et découvert dans la conscience elle-même, il s'agit de faire voir en toute chose dans la vie, dans la société, dans la nature, dans la science même, l'indétermination opposée à cette unité que prétend découvrir le rationaliste ; de faire éclater, par suite, l'impuissance de la raison abstraite. Et cependant il faut montrer quelque chose de fixe dans cette indétermination même, mais dont la raison abstraite n'est pas juge, mais bien le sentiment, l'esprit de finesse — ou, dans d'autres cas, la coutume acceptée par la raison — toutes figures de l'inspiration, du cœur [3].

1. II, 200.
2. I, 170.
3. Il est bien entendu que nous ne proposons pas ici un plan de la philosophie de Pascal ; nous réunissons seulement, autour de la pensée évidemment centrale de cette philosophie, tout ce qui, selon nous, s'y rapporte certainement, sans essayer, comme nous l'avons dit plus haut, d'en chercher inutilement le plan. « L'ordre consiste ici dans la digression sur chaque point. »

Et d'abord cette raison qui se pose comme toute puissante ne peut, en fait, résister à la passion, à l'imagination, à la force. « Le plus grand philosophe du monde, sur une planche plus large qu'il ne faut, s'il y a au-dessous un précipice, quoique la raison le convainque de sa sûreté, son imagination prévaudra. Plusieurs n'en sauraient soutenir la pensée sans pâlir et suer... Il n'est pas permis au plus équitable homme du monde d'être juge de sa cause... Il faudrait avoir la raison bien épurée pour regarder comme un autre homme le grand seigneur environné, dans son superbe sérail, de quarante mille janissaires[1]. »

Le divertissement n'est pas moins puissant. « L'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit, si l'on peut gagner sur lui de le faire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là[2]. » Un rien suffit pour nous distraire, et de quelle pensée! De la plus horrible ; de la pensée de notre misère, de la mort. Le bonheur n'est pas nécessaire ; il ne suffit même pas à nous faire oublier notre condition : il y faut l'excitation passagère du divertissement, tant est puissant non le bonheur plein, mais le plaisir, le jeu, la distraction, la joie, sous sa forme la plus puérile et la plus fugitive.

Et ce plaisir que l'homme désire, ce n'est pas celui de la possession, mais de la recherche ; ce n'est pas le gibier qu'il veut, c'est la chasse ; « rien ne nous plaît que le combat et non pas la victoire ; nous ne cherchons jamais les choses, mais la recherche des choses » ; ce qui montre notre incapacité d'un bien solide et raisonnable, où pourtant les sages aspirent. Cette inquiétude, nous la retrouvons jusque dans la foi, car le chrétien ne doit-il pas se résigner à la lutte toute sa vie, et ne le faut-il pas pour sanctifier peines et plaisirs ?

Ce qui est vrai de l'individu l'est aussi de la société. L'imagination, l'opinion gouvernent les peuples et aussi la force, la coutume, c'est-à dire le plus souvent l'absurde. « L'imagination dispose de tout ; elle fait la beauté, la justice et le bonheur qui est le tout du monde... La coutume est absurde, injuste, variant d'un pays à l'autre. La coutume fait toute l'équité par cette seule raison qu'elle est reçue ; c'est le fondement mystique de son autorité. Qui la ramène à son principe, l'anéantit... La puissance des rois est fondée sur la raison et la folie du peuple, et bien plus sur la folie. La plus grande

1. I, 23, 35.
2. I, 51.

et importante chose du monde a pour fondement la faiblesse, et ce fondement est admirablement sûr, car il n'y a rien de plus sûr que cela que le peuple sera faible: ce qui est fondé sur la raison est bien mal fondé, comme l'estime de la sagesse.»

Et non seulement la raison est incapable de résister à la sensibilité et à l'habitude, mais lors même qu'elle atteint la vérité, elle ne peut subsister qu'à la condition de s'incarner dans ces puissances inférieures qu'elle méprise. « La mémoire, la joie sont des sentiments et même les propositions géométriques deviennent sentiments[1]. Il faut avoir recours à elle (à la coutume) quand une fois l'esprit a vu où est la vérité, afin de nous abreuver et nous teindre de cette créance qui nous échappe à toute heure; car, d'en avoir toujours les preuves présentes, c'est trop d'affaires... Quand on ne croit que par la force de la conviction et que l'automate est incliné à croire le contraire, ce n'est pas assez[2]. »

La religion chrétienne a donc bien connu la nature humaine quand elle distingue la foi de la preuve et ne déclare la foi solide et vraie que si elle est sentiment, habitude et action : c'est ainsi que la psychologie humaine est d'accord avec la psychologie chrétienne. « La coutume fait nos preuves les plus fortes et les plus crues... Il faut donc faire croire nos deux pièces, l'esprit par les raisons qu'il suffit d'avoir vues une fois dans sa vie et l'automate par la coutume et en ne lui permettant pas de s'incliner, au contraire. « *Inclina cor meum, Deus*[3] ».

C'est pourquoi le sentiment devant être incliné à la vérité, il faut qu'il soit purifié de façon qu'il ne corrompe pas l'entendement. « Il y a trois moyens de croire: la raison, la coutume, l'inspiration. La religion chrétienne, qui seule a la raison, n'admet pas pour ses vrais enfants ceux qui croient sans inspiration. Ce n'est pas qu'elle exclue la raison et la coutume, au contraire; mais il faut ouvrir son esprit aux pauvres, s'y confirmer par la coutume, mais s'offrir par les humiliations aux inspirations qui seules peuvent faire le vrai et salutaire effet[4]. »

1. II, 120,
2. I, 156.
3. Le fameux pari — quelle qu'en soit la valeur mathématique — est le signe de cette impuissance du raisonnement proprement dit, et aussi peut-être, comme l'indique M. Renouvier, la forme brutale, accessible aux gens du monde, du pari suprême de la folie. Celle-ci étant affaire de cœur est en elle-même — si préparée qu'elle soit — une grâce du point de vue de Dieu, du nôtre un pari.
4. I, 207. Cf. pages 46 et 47 de cette étude.

Ainsi ce qu'il y a de plus déraisonnable en apparence et de paradoxal dans les pratiques chrétiennes, le « pliez la machine », a son principe dans la nature humaine elle-même.

Le cœur seul raisonnable dans la vie.

Et le sentiment n'a pas seulement la force, il a le droit : le plus souvent il est dans la vie la véritable raison. Les prétendus habiles qui veulent substituer la sagesse au plaisir connaissent bien peu la nature humaine. Ainsi ceux qui se moquent des divertissements. « ... Ceux qui font sur cela les philosophes et qui croient que le monde est bien peu raisonnable de passer tout le jour à courir après un lièvre, qu'ils ne voudraient pas avoir acheté, ne connaissent guère notre nature [1] ». Car ce que l'homme recherche, c'est l'oubli de soi, et cet oubli de soi il le trouve non dans la possession, mais dans une occupation violente et impétueuse. Sans le savoir le peuple a un sens plus exact de la réalité que les prétendus habiles. « Et ainsi les philosophes ont beau dire : rentrez en vous-même, vous y trouverez votre bien ; on ne les croit pas, et ceux qui les croient sont les plus vides et les plus sots [2]. » De même les « demi-savants » n'entendent rien à la coutume. « Le peuple a des opinions très saines, par exemple : 1° d'avoir choisi le divertissement et la chasse plutôt que la poésie. Les demi-savants s'en moquent et triomphent à montrer là-dessus la folie du monde ; mais, pour une raison qu'ils ne pénètrent pas, on a raison ; 2° d'avoir distingué les hommes par le dehors comme pour la noblesse ou le bien : le monde triomphe à montrer combien cela est déraisonnable, mais cela est très raisonnable [3] ». La coutume ne fixe-t-elle pas l'esprit au milieu des incertitudes de la raison ? Sonder jusque dans leur source les coutumes établies pour marquer leur défaut d'autorité et de justice, c'est un jeu sûr pour tout perdre. Rien ne sera juste à cette balance. « Le monde juge donc bien des choses, car il est dans l'ignorance naturelle qui est la vraie sagesse [4]. » Ainsi, là encore, la folie est éminemment raisonnable. L'ignorance savante rejoint l'ignorance naturelle, la vraie sagesse, c'est-à-dire le sentiment. « Les hommes sont si nécessairement fous que ce serait être fou par un autre tour de folie de n'être

1. I, 50.
2. I, 118,
3. I, 65.
4. I, 44.

pas fou[1] ... » De là aussi la valeur des distinctions sociales extérieures, en apparence déraisonnables, et qui ont le grand avantage de rendre oiseuse toute discussion et de nous donner, par là, le premier des biens, la paix. « Que l'on a bien fait de distinguer les hommes par l'extérieur plutôt que par les quantités intérieures ! Qui passera de nous deux? Qui cédera la place à l'autre? Le moins habile ? Mais je suis aussi habile que lui : il faudra se battre sur cela. Il a quatre laquais et je n'en ai qu'un: cela est visible; il n'y a qu'à compter, c'est à moi à céder, et je suis un sot si je conteste. Nous voilà en paix par ce moyen, ce qui est le plus grand des biens [2]. »

Le triomphe de la raison est donc toujours de reconnaître son impuissance et de revenir à la *nature*. « La nature, qui seule est bonne, est toute familière et commune[3]. » Dans les productions les plus profanes de l'homme la même vérité se fait voir; dans l'art, par exemple, où ce qui nous charme le plus est le naturel, qui n'est déplacé dans aucun sujet. « Ceux-là *honorent bien la nature* qui lui apprennent qu'elle peut parler de tout et même de théologie[4]. »

Cette nature n'est bonne, il est vrai, que chez celui qui possède l'ignorance savante, et surtout le premier d'entre ceux-là, le chrétien. Le peuple juge bien, mais sans le savoir. Le chrétien s'accorde dans son respect extérieur avec le peuple ; mais sa « pensée de derrière » est bien différente. Il respecte la coutume, non parce qu'elle est juste, mais parce qu'elle est divine. « Les vrais chrétiens obéissent aux folies, néanmoins, non pas qu'ils respectent ces folies, mais l'ordre de Dieu, qui pour la punition des hommes, les a asservis à des folies [5]. » En tout ordre la nature n'est bonne que si elle est reconquise; le sentiment du péché est la condition de la grâce : tout est figure de l'innocence perdue et retrouvée par le secours de J.-C.

C'est ici peut-être qu'il convient de montrer quelle lumière jette sur les *Pensées* le *Discours sur les passions de l'amour*. Nous y trouvons précisément exprimée dans un langage profane la glorification d'une d'entre ces puissances, tenues pour inférieures par les rationalistes, la joie, l'amour. « L'homme est né pour le plaisir; il le *sent, il n'en faut pas d'autre preuve. Il suit donc sa raison*

1. II, 119.
2. I, 61.
3. II, 507.
4. I, 105.
5. II, 179. Voir aussi sur ce point les Discours sur la condition des grands, inspirés de Pascal.

en se donnant au plaisir[1].... Nous naissons avec un caractère d'amour dans nos cœurs, qui se développe à mesure que l'esprit se perfectionne et qui nous porte à aimer ce qui nous paraît beau, sans que l'on nous ait jamais dit ce que c'est. Qui doute, après cela, si nous sommes au monde pour autre chose que pour aimer?... L'on a ôté mal à propos le nom de la raison à l'amour et on les a opposés sans un bon fondement, car *l'amour et la raison n'est qu'une même chose*. A mesure que l'on a plus d'esprit les passions sont plus grandes[2]. » C'est toujours la doctrine des *Pensées* qu'on pourrait appeler la doctrine de la vie. Le *Discours sur les passions de l'amour* glorifie, il est vrai, l'exaltation; les *Pensées*, au contraire, la mortification des puissances naturelles. Mais, ici comme là, l'idée dominante est que la grande affaire de la vie est la joie et la souffrance : elles se sont seulement transfigurées; la joie naturelle s'est transformée en cette joie qui n'a rien de pathologique, comme dirait Kant, celle que donne la grâce ; d'humaine, elle est devenue divine. Et les preuves s'adressent ici déjà non à la raison abstraite, mais au sentiment. « L'on écrit souvent des choses que l'on ne prouve qu'en obligeant tout le monde à faire réflexion sur soi-même et à trouver la vérité dont on parle. C'est en cela que consiste la façon des preuves de ce que je dis[3].... L'on demande s'il faut aimer. Cela ne se doit pas demander ; on le doit *sentir... C'est sur ce qui touche que l'on juge.* » Ici, comme dans les *Pensées*, apparaît l'honnête homme, l'homme qui sait la vie et l'aime, l'ennemi de la philosophie abstraite, et qui cherchera bientôt le Dieu vivant, « non celui des savants et des philosophes ».

Le *Discours sur les passions de l'amour* nous éclaire peut-être sur un autre point ; cette doctrine de la vie semble être la conséquence d'une thèse cartésienne ; de sorte que nous saisissons peut-être ici sur le fait le passage, en ce qui concerne ses idées morales, du cartésianisme de Pascal à sa doctrine originale, ou, si l'on veut, l'originalité de son cartésianisme, originalité que nous aurons aussi l'occasion de constater plus loin à propos de ses conceptions scientifiques. Pascal, en effet, justifie les passions parce qu'elles sont aussi de l'esprit, c'est-à-dire de la raison. « A mesure que l'on a plus d'esprit, les passions sont plus grandes, parce que les pas-

1. II, 254.
2. II, 252.
3. II, 255.

sions n'étant que des sentiments et des pensées qui appartiennent purement à l'esprit, quoiqu'elles soient occasionnées par le corps, il est visible qu'elles ne sont plus que l'esprit même, et qu'ainsi elles remplissent toute sa capacité. » Or c'est là la pure doctrine de Descartes. Descartes, lui aussi, admet que « la douleur est en l'âme ou *l'entendement* » ; que les pensées confuses comme les pensées claires sont de la raison; c'est même, sans doute, pour cela qu'il admettait l'automatisme des bêtes. Mais, de ce principe d'où Descartes avait tiré cette conséquence qu'il fallait amener à la lumière de la raison les pensées confuses, Pascal conclut qu'il faut unir la raison à la passion. Tandis que Descartes regardait les pensées sensibles comme une fatigue, Pascal juge impossibles à soutenir les pensées pures : il lui faut « du remuement et de l'action ». Pascal tire donc du cartésianisme une conséquence morale inattendue et que Descartes ne soupçonnait pas, quoiqu'elle fût réellement contenue dans ses principes : c'est l'union possible de la raison et de la passion, du rationalisme et du naturalisme, dans la doctrine de l'exaltation de la vie ; union dont le XVIIIe siècle et le XIXe à son début nous ont donné l'exemple. Et la possibilité de cette union résulte de ce que la raison elle-même est considérée par Descartes comme une *chose naturelle*, se développant par une sorte de spontanéité. A cette doctrine manque la conception du devoir, c'est-à-dire de l'opposition de deux natures en nous, par suite aussi de la souffrance et du sacrifice. En ne marquant pas nettement qu'en prenant conscience de la raison, l'homme passait de l'ordre de la nature à l'ordre du devoir, que la sensibilité était, non pas une conséquence naturelle, mais une ennemie de la raison et qu'il faut, même pour en justifier par la suite la forme supérieure, tout d'abord la considérer comme telle, la philosophie de Descartes et de Spinoza, toute la philosophie de l'unité, toute la philosophie intellectualiste, risquait de conduire à la diminution de la passion elle-même, de la vie tout entière, dans son naturel et spontané développement. Si Descartes ni Spinoza ne se sont doutés de cette conséquence possible de leur doctrine, c'est qu'ils n'affirmaient pas absolument cette unité de la sensibilité et de la raison dans la synthèse de la vie. Pour eux, Dieu est à part des choses, transcendant, au moins pour l'homme, et dès lors il faut pour le connaître se détacher des choses et de la sensibilité. Mais, peut-on objecter, l'unité de la nature et de Dieu s'achève en Dieu, et, si elle s'achève en

Dieu, connaître Dieu n'est-ce pas avoir le sentiment de cette unité? Nous *sentons* ce que Dieu *connaît*. Pour nous le sentiment est raison; ou plutôt le sentiment et la raison sont les deux faces de la divinité vers lesquelles il faut, selon le cas, nous tourner, et qu'il faut unir dans la synthèse de la vie. Développer en tous sens et librement notre raison et notre sensibilité, voilà l'idéal. La souffrance est un obstacle, non un moyen divin; l'ascétisme est le vice; notre joie est dans l'orgueil triomphant, non dans l'humiliation de notre volonté. La philosophie du XVIIIe siècle supprime la transcendance et substitue nettement un Dieu-Nature ou la Nature même au Dieu transcendant de Spinoza. Dieu c'est la vie; et l'exaltation de la vie, c'est la règle de la vie. Telle est la conséquence que contenait en germe le cartésianisme, conséquence si bien aperçue par Kant qu'il enveloppait dans la même réprobation toutes les doctrines *objectives* de la perfection comme du bonheur, et que, pour lui, essayer de chercher l'unité des choses, c'était rendre la moralité impossible.

Si nous nous sommes étendus sur les conséquences virtuelles impliquées dans la théorie cartésienne de la raison, c'est que peut-être cette relation obscurément sentie de l'intellectualisme et du naturalisme et observée sur lui-même par Pascal pendant sa vie mondaine et scientifique, fut-elle pour une part dans son horreur de la philosophie de l'intelligence. Quoi qu'il en soit, ce discours nous éclaire et sur la doctrine de la vie dans Pascal et sur l'origine de cette doctrine.

Le cœur seul fondement, soutien et terme de la connaissance elle-même.

Si le sentiment a pour lui non seulement la force, mais le droit, ce n'est pas seulement qu'il soit pratiquement raisonnable, sa suprématie est fondée sur la nature même de la réalité; le *Discours sur les passions de l'amour* l'indiquait déjà nettement: « l'amour et la raison n'est qu'une même chose... » C'est que la réalité, comme nous l'avons vu déjà, est un milieu entre rien et tout. C'est que l'homme est incapable de comprendre les extrêmes. C'est que notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue des choses de la nature. Et cet état, qui tient le milieu entre deux extrêmes, se trouve en toutes nos

impuissances. Aussi, toutes nos pensées et tous nos actes marquent-ils une inquiétude vers la perfection, et une incapacité de l'atteindre. « Nous voguons sur un *milieu* vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre... Cela étant bien compris, je crois qu'on se tiendra en repos, chacun dans l'état où la nature l'a placé; le *milieu* qui nous est échu en partage étant toujours distant des extrêmes, qu'importe que l'homme ait un peu plus d'intelligence des choses[1] ? » Nos sens n'aperçoivent rien d'extrême ; trop de bruit nous assourdit, trop de lumière éblouit. Nous désirons atteindre le bonheur parfait qui nous échappe. Et la plénitude de la joie est si contraire à notre nature que la continuité nous ennuie. De là encore notre soif inutile de justice, notre aspiration impuissante vers la vérité. « Nous avons une impuissance de prouver invincible à tout le dogmatisme ; nous avons une idée de la vérité, invincible à tout le pyrrhonisme... Nous sommes incapables de ne pas souhaiter la vérité et le bonheur, et nous ne sommes capables ni de certitude, ni de bonheur. Ce désir nous est laissé tant pour nous punir que pour nous faire sentir d'où nous sommes effondrés[2]. »

Dans cette incertitude universelle, la raison abstraite des dogmatiques s'embarrasserait elle-même, et serait invinciblement froissée par ses propres armes, si elle n'était soutenue par la nature. « La nature soutient la raison impuissante » ; la nature, c'est-à-dire dans l'ordre pratique comme nous avons vu, la joie, la coutume, acceptées et transfigurées par la « pensée de derrière » : dans l'ordre spéculatif, l'esprit de finesse; en toute chose ce qui est spontané, antérieur et supérieur à l'analyse. La nature ne doit pas sans doute rester abandonnée à elle-même; il faut que la raison, comme disait Descartes, l'ajuste à son niveau ; mais non point la raison abstraite. Ce *milieu* insaisissable qui est la réalité même, cette vie trop complexe pour qu'on en puisse démêler et énumérer les principes, l'esprit de finesse qui voit tout d'une vue peut seul en juger. La justice et la vérité sont « des pointes subtiles »; et la raison abstraite est trop grossière pour y atteindre ; la raison dans cet ordre est elle-même sentiment. «... Car le jugement est celui à qui appartient le sentiment, comme les sciences appartiennent à l'esprit. La finesse est la part du jugement, la géométrie est celle de l'esprit. » Aussi la vraie éloquence se moque-t-elle de l'éloquence, la vrai morale de la morale,

1. I, 6.
2. I, 120.

la philosophie de la vie de la philosophie de l'intelligence. « Se moquer de la philosophie, c'est vraiment philosopher[1]. » Et le véritable sage est « l'honnête homme » qui a le sens de vie, le tact, et qui est par cela même universel. « Il faut qu'on n'en puisse dire ni : il est mathématicien, ni prédicateur, ni éloquent ; mais il est honnête homme ; cette qualité universelle me plaît seule. » L'honnête homme imite le chrétien ; il ne nous prend pas pour des problèmes de géométrie. La vérité morale elle-même est un milieu, « la grandeur ne se marque pas à être à une extrémité, mais bien à toucher les deux à la fois et à remplir tout l'entre-deux ; le vice se trouve également du côté du grand et du petit infini ». Aussi les idées n'ont-elles pas dans cet ordre la rigueur abstraite qui permet de les communiquer d'un esprit à l'autre ; erreur grossière des philosophes intellectualistes. Descartes n'a-t-il pas assimilé la métaphysique aux mathématiques, et supposé tous les entendements identiques ? Les idées ne naissent point dans un esprit comme dans un autre ; chaque esprit a son individualité, et à mesure qu'on a plus d'esprit, on trouve qu'il y a plus d'hommes originaux : ces pensées ne forment-elles pas un contraste frappant avec la thèse scolastique et cartésienne exposée au début du *Discours de la méthode* ?

Ainsi il est bien vrai de dire que toutes les puissances prétendues inférieures de l'homme, et qui constituent le sentiment, ne sont pas seulement des moyens pratiquement utiles et nécessaires d'agir sur l'homme : elles correspondent à la nature même des choses. La certitude la plus haute est dès lors la certitude du cœur, certitude vivante qui n'a pas pour objet des notions abstraites, ni un Dieu analogue à une définition mathématique, mais qui aspire et qui est destinée à s'élever au Christ, c'est-à dire à l'unité vivante et par là contradictoire, au *milieu* qui unit les deux extrêmes, Dieu et notre néant. Rien de *plus vrai* que le bonheur, disait Leibnitz ; — le cœur *connaît* la vérité, dit Pascal.

Ces sciences abstraites elles-mêmes, en apparence si opposées à la doctrine des contraires, puisqu'elles semblent si éminemment simples, le domaine, semble-t-il, de l'intelligence claire, sont bien éloignées de cette clarté absolue que les intellectualistes supposent être leur caractère essentiel. Car ces sciences ne prétendent pas tout définir et tout prouver ; elles prennent pour point de départ des no-

1. Il est si vrai que tel est le sens de cette pensée qu'elle vient comme une conclusion à la fin du fragment sur le jugement rapproché du sentiment.

tions qu'elles n'analysent pas. La nature va à l'infiniment grand comme à l'infiniment petit, et nous nous perdrions dans la contemplation de ces deux infinis, de sorte que la raison analytique ne nous fournirait pas de principe dernier : elle voudrait tout prouver et tout définir. « Mais nous faisons des derniers qui paraissent à la raison, comme on fait dans les choses matérielles, où nous appelons un point indivisible, celui au delà duquel nos sens n'aperçoivent plus rien, quoique divisible infiniment et par sa nature[1]. » Le géomètre ne se tourmente pas ainsi que le philosophe à analyser les notions de temps, de nombre, il les accepte ainsi que toutes les vérités immédiatement évidentes et indémontrables, et si la nature n'avait suppléé à ce défaut par une idée pareille qu'elle a donnée à tous les hommes, toutes nos expressions seraient confuses. Ce sont là des données, des faits de la raison, dirions-nous ; le géomètre les accepte et raisonne là-dessus. « Notre âme est jetée dans le corps où elle trouve nombre, temps, dimension ; elle raisonne là-dessus et appelle cela nature, nécessité, et ne peut croire autre chose[2]. » Mais est-ce là une infériorité de la géométrie ? Nullement, car la cause qui rend ces vérités inaccessibles à la démonstration, n'est pas leur obscurité, mais au contraire leur extrême évidence ; ce manque de preuve n'est pas un défaut, mais plutôt une perfection[3]. « Comme la *nature* fournit tout ce que la science ne donne pas, son ordre, à la vérité, ne donne pas une perfection plus qu'humaine, mais il a toutes celles où les hommes peuvent arriver[4]. » L'organe que la nature nous a donné pour connaître les principes, est le même qui nous fait sentir les vérités de la foi, c'est le *cœur*. « Nous connaissons la vérité non seulement par la raison mais encore par le cœur, c'est de cette dernière sorte que nous connaissons les premiers principes... Et c'est sur ces connaissances du cœur et de l'instinct qu'il faut que la raison s'appuie et qu'elle y fonde tout son discours. *Le cœur sent* qu'il y a trois dimensions dans l'espace et que les nombres sont infinis... Et il est aussi inutile et aussi ridicule que la raison demande au cœur des preuves de ces premiers principes qu'il serait ridicule que le cœur demandât à la raison un sentiment de toutes les propositions qu'elle démontre pour vouloir les recevoir. Cette impuissance

1. I, 4.
2. I, 148,
3. *Esprit géométrique*, II, 288.
4. *Id.*, II, 287.

ne doit donc servir qu'à humilier la raison qui voudrait juger de tout, mais non pas à combattre notre certitude, comme s'il n'y avait que la raison capable de nous instruire. Plût à Dieu que nous n'en eussions au contraire jamais besoin et que nous connussions toute chose par instinct et par sentiment! Mais la nature nous a refusé ce bien[1]. » La géométrie, en fondant ainsi ses raisonnements sur la nature, confirme à sa façon la religion même. Le mot « cœur », employé à la fois pour la croyance religieuse et la certitude des axiomes, ne laisse aucun doute sur ce rapprochement. Et d'ailleurs le passage même que nous venons de citer sur les principes de la géométrie se termine ainsi. « Et c'est pourquoi ceux à qui Dieu a donné la religion par sentiment du cœur sont bien heureux et légitimement persuadés » ; de sorte que Pascal semble avoir voulu rendre sensible la nature de la foi à l'aide d'une analogie mathématique.

La géométrie est donc éminemment chrétienne, et chrétienne, parce qu'elle est positive. Elle s'en tient à « ce *milieu* de ne point définir les choses claires et entendues de tous les hommes et de définir toutes les autres, et de ne point prouver toutes les choses connues des hommes et de prouver toutes les autres[2] ». Elle ne dépasse pas « l'apparence du milieu des choses[3] ». Les grandeurs dont elle s'occupe tiennent le milieu entre l'infini et le néant[4]. Nous comprenons maintenant le sens du fameux mot : pyrrhonien, chrétien, géomètre. Etre géomètre, c'est être vraiment chrétien, car c'est s'en tenir au milieu et par là même s'acheminer au Christ.

Nous voyons par là l'importance du fragment de l'*Esprit géométrique*. Pascal y expose ce qu'on pourrait appeler son positivisme chrétien, et lui-même exprime nettement la portée religieuse de ce traité ; car, après avoir montré les grandeurs mathématiques comme suspendues entre les deux infinis, il ajoute « ... Ceux qui verront clairement ces vérités pourront admirer la grandeur et la puissance de la nature dans cette double infinité qui nous environne de toute part, et apprendre par cette considération merveilleuse à se connaître eux-mêmes, en se regardant placés entre une infinité et un néant d'étendue, entre une infinité et un néant de nombre, entre une infinité et un néant de mouvement, entre une infinité et un néant de temps ; sur

1. I, 119.
2. *Esprit géométrique*, I, 283.
3. I, 3.
4. *Esprit géométrique*, I, 294.

quoi on peut apprendre à s'estimer à son juste prix et à former des réflexions qui valent mieux que tout le reste de la géométrie même[1]. »

Et Pascal, dans les *Pensées*, reprend la même thèse du milieu jeté entre les deux infinis, symbole matériel de la condition morale de l'homme. « Notre intelligence tient dans l'ordre des choses intelligibles le même rang que notre corps dans l'étendue des choses de la nature[2]. »

La géométrie nous prépare pour une autre raison à accepter la folie du christianisme. C'est qu'elle se fonde sur des vérités directement incompréhensibles et que nous n'acceptons qu'à cause de l'absurdité du contraire. Aristote, avec la confiance naturelle aux rationalistes, proposait comme fondamentale la démonstration directe ; Pascal, au contraire, chrétien persuadé de l'impossibilité d'une certitude pleinement rationelle, la démonstration par l'absurde : « C'est une maladie naturelle à l'homme de croire qu'il possède la vérité directement, et de là vient qu'il est toujours disposé à nier tout ce qui lui est incompréhensible ; au lieu qu'en effet il ne connaît naturellement que le mensonge et qu'il ne doit prendre pour véritables que les choses dont le contraire lui paraît manifestement faux[3] ... Nous connaissons qu'il y a un infini et nous ignorons sa nature[4] ... Tout ce qui est incompréhensible ne laisse pas d'être. Le nombre infini : un espace infini égal au fini. » C'est ainsi que sans le mystère du péché originel, le plus incompréhensible de tous, nous sommes incompréhensibles à nous-mêmes.

La doctrine de Pascal sur la géométrie nous apparaît ainsi comme la partie essentielle de la doctrine philosophique des *Pensées*. En s'attaquant à la certitude géométrique, Pascal s'attaquait au cœur même de l'intellectualisme. Le dessein de Descartes et encore de Leibnitz n'était-il pas d'instituer une mathématique universelle ? Cette certitude géométrique dont Descartes prétendait faire le type de toute certitude, source de la clarté parfaite, cette certitude, idéal de la philosophie intellectualiste, n'atteint que l'apparence du milieu des choses, et, loin de se fonder même sur des notions purement abstraites et simples, elle s'appuie sur une synthèse contradictoire de deux extrêmes. L'analogie des mathéma-

1. *Esprit géométrique*, II, 296.
2. Ce rapport des deux infinis est si essentiel pour lui qu'il le retrouve par analogie jusque dans les choses morales, II, 162.
3. *Esprit géométrique*, II, 290.
4. I, 148.

tiques qui fascine le métaphysicien est donc illusoire. Non seulement il faut distinguer l'esprit géométrique de l'esprit de finesse, mais le « cœur » est le principe de l'esprit géométrique. Pascal regarde la géométrie comme une science positive ; Descartes, comme un point de départ pour la métaphysique. Pascal n'attribue aux conceptions mathématiques fondamentales qu'une valeur relative, au lieu que Descartes, tel du moins que Pascal se le représentait[1], y voyait le type absolu de toute vérité. Le fragment de l'Esprit géométrique est donc, en ce sens, aussi peu cartésien que possible. Une aussi complète transformation de point de vue n'a de comparable que la révolution opérée par Leibnitz dans la conception métaphysique des mathématiques, conception d'après laquelle les mathématiques elles-mêmes nous offriraient comme l'ébauche d'un calcul de l'harmonie[2].

Alors même que Pascal était encore sous l'influence de Descartes, il était loin de la subir tout entière, et nous trouvons que, déjà dans le fragment du *Traité du vide*, la séparation se marque. Il semble que Pascal fasse à l'expérience en physique plus de place que Descartes. Descartes eût-il dit, lui qui dérivait les principes de la physique des attributs de Dieu, que les anciens manquaient plus du bonheur de l'expérience que de la force du raisonnement, et que les expériences étaient les seuls principes de la physique[3] ? D'ailleurs, la même idée se retrouve dans les *Pensées*. N'est-ce pas une réfutation directe de l'intellectualisme cartésien que ce passage où Pascal montre l'absurdité qu'il y a de vouloir connaître la circonférence de l'univers par le centre ? C'est là, en effet, la méthode rationaliste et cartésienne : substituer à l'infini insaisissable de la réalité des éléments simples qui dispensent de l'expérience. Il est vrai que, selon Descartes, ces éléments peuvent être combinés en différentes façons que l'expérience nous révèle ; mais les idées simples demeurent toujours pour lui les idées directrices. Or il n'est pas plus aisé, selon Pascal, de connaître le centre que la circonférence ; et qui aurait compris les derniers principes des choses pourrait aussi arriver jusqu'à connaître l'infini. L'idéal de la science est, pour cette raison même, selon Descartes, la science faite par un seul, la science

1. Nous ajoutons toujours cette restriction, car cette affirmation demanderait au point de vue historique bien des atténuations.
2. Voir l'introduction au premier livre des *Nouveaux Essais*, par M. Boutroux, Delagrave.
3. II, 271, 269.

mathématique ; et il est à croire que s'il admet dans l'avenir pour ses œuvres la collaboration de la postérité, c'est au même titre que celle des auxiliaires dont il parle dans le *Discours de la méthode*, et chez lesquels il ne cherche que les qualités dociles de manœuvres ; si Descartes admet le progrès, c'est qu'il donne à ce progrès sa méthode pour point de départ. Pascal semble avoir, au contraire, du progrès scientifique la même idée que les modernes, comme d'une collaboration continue et effective. Aussi le fait-il consister moins dans l'amélioration des théories que dans l'accumulation des faits, et il regarde les théories comme de simples hypothèses adaptées aux connaissances actuelles. Dans cet opuscule prétendu cartésien, il n'est donc pas fait mention de la méthode cartésienne, et il est aisé d'y reconnaître la marque d'un esprit beaucoup moins frappé que Descartes de la toute-puissance de la spéculation.

La nature tout entière figure du péché
et du Dieu caché.

De même que la géométrie achemine au christianisme, la nature tout entière bien interprétée l'exprime. « Il (Dieu) veut que nous jugions de la grâce par la nature[1]..., car la nature est une image de la grâce et les miracles visibles sont images des invisibles[2]... Toutes choses couvrent quelque mystère, toutes choses sont des voiles qui couvrent Dieu ; les chrétiens doivent le reconnaître en tout[3]. »

Mais la nature ne découvre pas manifestement Dieu, car alors elle n'exprimerait pas le Christ. « C'est ce que l'Écriture nous marque quand elle dit en tant d'endroits que ceux qui cherchent Dieu le trouvent. Ce n'est point de cette lumière qu'on parle comme le jour en plein midi. On ne dit point à ceux qui cherchent le jour en plein midi ou de l'eau dans la mer qu'ils en trouveront ; et ainsi il faut bien que l'évidence de Dieu ne soit pas telle dans la nature. Aussi elle nous dit ailleurs : *Vere tu es Deus absconditus*[4]... Si le monde subsistait pour instruire l'homme de Dieu, sa divinité reluirait de toute part d'une manière incontestable ; mais comme il ne

1. Lettre à Mlle de Roannez, II, 395.
2. II, 5.
3. Lettre à Mlle de Roannez, II, 330.
4. II, 60.

subsiste que par J.-C. et pour J.-C. et pour instruire les hommes de leur corruption et de leur rédemption, *tout y éclate des preuves de ces deux vérités*. Ce qui y paraît ne marque ni une exclusion totale, ni une présence manifeste de la divinité, mais la présence d'un Dieu qui se cache : tout porte ce caractère[1]... Il n'y a rien sur la terre qui ne montre ou la miséricorde de Dieu ou la misère de l'homme[2]... » C'est ainsi que « la distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité, car elle est surnaturelle[3] ». Dans tout ce qui précède nous avons pu entrevoir le même symbolisme religieux. Le respect du peuple pour la coutume, son besoin de divertissement, ajoutons l'amour de la gloire qui témoigne de l'incapacité où est l'homme de demeurer en soi et de l'estime de l'homme pour l'homme, la concupiscence elle-même, tout témoigne de la vérité suprême. « Marque de la grandeur de l'homme d'avoir tiré de la concupiscence un si bel ordre... Grandeur de l'homme dans sa concupiscence même, d'en avoir su tirer un règlement admirable et d'en avoir fait un tableau de la charité[4]. » La civilité imite la charité, dit Filleau de la Chaise. Nous avons vu aussi que Pascal prenait un plaisir extrême à suivre les efforts que les philosophes, comme la nature, faisaient pour imiter la vérité essentielle. Et ne faut-il pas conclure de la pensée suivante que Pascal acceptait l'idée de joindre à cette symbolique une histoire universelle, faite du point de vue chrétien? « Qu'il est beau de voir par les yeux de la foi Darius et Cyrus, Alexandre, les Romains, Pompée et Hérode agir, sans le savoir, pour la gloire de l'Évangile[5] ! »

Il n'est pas jusqu'à la discontinuité de la raison et de la foi qui n'ait son image dans la nature ; car, de même que la raison appelle la foi et que la foi la complète en la dépassant, « les nombres imitent l'espace, qui sont de nature si différente[6] » et « la distance infinie des corps aux esprits figure la distance infiniment plus infinie des esprits à la charité ».

Et le miracle lui-même a son fondement psychologique, puisque, comme nous avons vu, il faut convaincre l'homme tout entier,

1. II, 48.
2. II, 49.
3. II, 15.
4. II, 121.
5. II, 41.
6. II, 164.

corps et âme ; de sorte que la nature tout entière physique, intellectuelle, morale et même, peut-on dire, religieuse, figure dans son « ambiguïté ambiguë » et dans ses aspirations idéales, le Christ médiateur et réparateur.

V

L'originalité d'une telle philosophie, surtout à cette date, ressort de cet exposé même. Ce qui la caratérise, c'est d'être la première tentative faite, du moins dans les temps modernes, pour mettre à leur vrai rang les puissances réputées inférieures de l'homme : la volonté et le sentiment. C'est la première fois que la sagesse pratique, la raison incarnée, vivante, est mise au-dessus de la pensée spéculative; la première fois, par suite, que la douleur, jusqu'alors redoutée ou niée par le philosophe, est reconnue et glorifiée comme le moyen de salut. C'est la première fois surtout que la volonté est posée comme le principe de l'intelligence même, et que la certitude fondamentale est identifiée à la certitude pratique : le cœur sent qu'il y a trois dimensions dans l'espace comme il sent qu'il y a un Dieu. Jamais une philosophie des *contraires*, du *milieu* n'avait été ainsi associée à une philosophie de la volonté, enveloppant ainsi dans une synthèse universelle toute l'inquiétude, tout l'obscur des choses.

Sur tous ces points, la philosophie de Pascal s'oppose à la philosophie du XVIIe siècle dont on peut dire que, considérée purement comme philosophie, elle demeure païenne. C'est au point de vue spéculatif la philosophie de l'intelligence, de l'unité, de la clarté ; Dieu est avant tout, selon Descartes et même Malebranche, l'auteur des vérités géométriques.

La morale de ces penseurs est païenne comme leur philosophie. C'est la morale du sage antique qui fait consister la vertu dans la connaissance claire, vertu aristocratique, inaccessible à l'humble, dédaigneuse de la moralité concrète, vivante, de la charité, de l'amour, sagesse contemplative, et non point d'un Christ qui a souffert les misères des hommes, mais de l'ordre universel, impassible. Cette morale méconnaît la dualité contradictoire du fait moral, le péché ; la dignité de la souffrance qu'elle ignore ou qu'elle nie. La morale de Descartes est toute stoïcienne. Malebranche fonde sa morale sur un « ordre de perfections » qui correspond à « l'ordre

des grandeurs » ; la foi n'est pour lui, au point de vue humain, que le substitut imparfait de la lumière de la raison. « La foi... sans aucune lumière, ne peut rendre solidement vertueux. Je soutiens que l'amour de l'ordre qui a pour principe plus de raison que de foi, je veux dire plus de lumière que de sentiment, est plus solide, plus méritoire qu'un autre amour que je lui suppose[1]... » La philosophie du XVII[e] siècle, quoique imprégnée de scolastique et, pour cela même, parce qu'elle a subi à travers la scolastique l'influence d'Aristote et de l'antiquité, peut donc être, en tant que philosophie, tenue pour anti-chrétienne.

Et lors même que les penseurs du XVII[e] siècle rejoignent la philosophie au christianisme, comme Malebranche, la philosophie qu'ils y relient n'est pas une doctrine de la volonté, mais de l'intelligence ; de sorte que le lien du profane et du sacré n'est ici qu'apparent, le passage étant trop brusque de la sagesse contemplative à la religion de l'amour.

Est-ce à dire que nous transformions Pascal en philosophe ou même en protestant ? Et, d'abord, considère-t-il la vérité morale comme le fait essentiel dont le fait historique du christianisme n'aurait été que la révélation occasionnelle et contingente, l'expression obscure et anticipée ? Nullement. L'amour de Dieu n'est, selon lui, possible que par la foi positive en la personne historique du Christ. Hors de cette croyance, il n'y a place en l'homme que pour une inquiétude salutaire, il est vrai, mais en elle-même douloureuse. La philosophie prépare à la religion, mais ne la supplée pas. Dès lors aussi, pour lui, c'est le fait qui explique la vérité, non la vérité qui donne sa dignité au fait. En ce sens les preuves par les prophéties et les miracles sont, pour lui, nécessaires. « Je ne serais pas chrétien sans les miracles[2]. »

Et non seulement la philosophie de la volonté n'est pour lui que préparatoire, mais cette philosophie, il ne l'a qu'entrevue ; il ne l'a acceptée que comme un pis-aller humain. Ce qui est précisément caractéristique de la philosophie de Pascal, comme de toute philosophie réformatrice, c'est qu'elle donne aux idées nouvelles qu'elle prépare la forme même des doctrines auxquelles elle se substitue. Si l'idée du péché domine sa conception de la vie, si même l'univers doit exprimer le péché originel, il a plutôt admis un ordre moral

1. *Traité de morale*, édit. Joly, p. 21, 22.
2. II, 169.

universel que la liberté morale. Le Dieu de Pascal est conçu moralement plutôt encore que l'homme [1]. Le monde est organisé pour glorifier les élus et confondre les réprouvés; mais ces élus et ces réprouvés sont choisis arbitrairement par Dieu, de telle sorte qu'il semble que les concepts proprement moraux aient dû, pour entrer dans la philosophie, prendra la forme des notions qu'ils remplaçaient. La moralité est traitée ici comme un don, comme une chose que Dieu accorde ou refuse; comme un élément objectif et par là naturel. Le caractère propre de la personnalité n'est donc pas encore dégagé. Il faut reconnaître, sans doute, et proclamer qu'en justifiant la grâce, non pour les vivants mais pour tous, en transformant la conception du Dieu géométrique en celle d'un Dieu vivant, Pascal a relevé l'homme moral; et l'on peut dire, avec M. Havet : « Il dit : c'est Dieu qui fait tout en moi, mais ce qu'il appelle Dieu, c'est précisément ce qu'il sent en lui de plus élevé et de plus pur ». Mais cependant il faut avouer que Pascal n'a pas substitué le moi moral au Dieu géométrique, mais le Dieu des théologiens qui récompense et qui damne à la raison orgueilleuse des stoïciens. Il ne prétendait pas, ainsi que Kant, défendre la liberté morale contre le Dieu qui risque de l'opprimer, selon une philosophie objective, mais, bien plutôt, défendre la grâce contre la liberté de la raison.

Ce qui explique et l'indécision de cette philosophie, et peut-être aussi que Pascal l'achève par la foi, c'est que malgré ces germes d'une philosophie de la volonté et, par là peut-on dire de l'obscurité (c'est la désignation qui convient, semble-t-il, malgré son air d'épigramme, à la métaphysique depuis Kant), Pascal demeure cartésien, amoureux des idées claires. Tandis que beaucoup de nos contemporains seraient portés à regarder comme la plus haute certitude le fait moral dans son obscurité vivante, parce qu'il est la condition de toute clarté, étant la forme essentielle sous laquelle nous saisissons la raison; tandis qu'ils craignent de dissiper ces ténèbres en dehors desquelles l'homme ne peut sentir les vérités infinies, Pascal exige de ces vérités, malgré ses protestations contraires, une évidence brutale, plus brutale encore que celle des

1. Nous croyons pouvoir émettre cette proposition et les suivantes sans entrer dans la discussion théologique de la doctrine de la grâce dans Pascal. Cela demanderait une autre étude; et dans les termes où nous l'exprimons, notre affirmation nous paraît, malgré l'absence inévitable de précision technique, incontestable.

idées claires, celle des faits. Il lui faut une personne déterminée à aimer, une explication historique précise des difficultés de la raison ; et il porte ainsi, comme on l'a dit, sans bien voir toute la portée de cette parole, la précision absolue du géomètre dans l'ordre de la volonté et du sentiment. Et de même qu'il faut au géomètre et au savant des idées claires, il faut à la passion un objet précis. « J'ai versé telles gouttes de sang pour toi. » Pour un mathématicien comme Pascal, il faut que le sentiment garde la précision de l'idée : la sensation, l'hallucination sont pour lui les substituts seuls possibles de l'idée claire. Il est si vrai que Pascal porte dans sa foi les préoccupations du géomètre que, si le péché originel le satisfait, c'est qu'il met en *deux sujets* les contradictions que la philosophie enfermait en un seul. Et, de fait, nous voyons dans les *Pensées* qu'il admet comme évident que la réalité en elle-même est composée d'éléments simples [1]. C'est donc parce que la foi substitue une dualité historique, très nettement caractérisée, à l'unité contradictoire de l'être moral, qu'elle est, pour Pascal, une explication : elle met dans les faits la précision que la géométrie introduit dans les idées. Beaucoup de nos contemporains pensent, au contraire, qu'une explication semblable réintroduit dans les choses du cœur la précision que l'on peut obtenir seulement dans l'ordre de l'abstraction, et qui est incompatible avec la vie.

F. RAUH.

1. Voir le premier article des *Pensées*, Ed. Havet.

LA FOI PASCALIENNE

La lecture des écrits que nous a laissés Pascal, et surtout celle de ses *Pensées*, ne nous invite pas à étudier une philosophie, mais à connaître un homme, à pénétrer dans le sanctuaire d'universelle douleur d'une âme, d'une âme toute nue et, mieux encore peut-être, d'une âme à vif, d'une âme portant cilice. Et comme celui qui entreprend cette étude est un autre homme, il court ce risque que signale Pascal lui-même dans sa *Pensée* 64 : « Ce n'est pas dans Montaigne, mais dans moi, que je trouve tout ce que j'y vois ». Le risque ? Non, ce n'en est pas un. Ce qui fait la force éternelle de Pascal, c'est qu'il y a autant de Pascal que d'hommes qui, en le lisant, le sentent et ne se limitent pas à le comprendre. C'est ainsi qu'il vit en ceux qui communient dans sa foi douloureuse. Je vais donc présenter mon Pascal.

Comme je suis Espagnol, mon Pascal l'est aussi sans doute. Pascal a-t-il été soumis à l'influence espagnole ? A deux reprises, dans ses *Pensées*, il cite sainte Thérèse (499, 868), pour nous parler de sa profonde humilité, qui était sa foi. Il avait étudié deux Espagnols, dont l'un à travers Montaigne : deux Espagnols, ou plutôt deux Catalans, Raymond de Sabiude et Martini, l'auteur du *Pugio fidei christianae*. Mais moi, qui suis Basque, ce qui est être plus Espagnol encore, je discerne l'influence qu'ont exercée sur lui deux esprits basques, celui de l'abbé de Saint-Cyran, le véritable créateur de Port-Royal, et celui d'Iñigo de Loyola, le fondateur de la Compagnie de Jésus. Il est intéressant de voir que le jansénisme français de Port-Royal et le jésuitisme, qui se livrèrent une si rude bataille, devaient l'un et l'autre leur origine à deux Basques. Ce fut peut-être plus qu'une guerre civile : ce fut une guerre entre frères, et presque entre frères jumeaux, comme celle de Jacob et d'Esaü. Et cette lutte entre frères se livra aussi dans l'âme de Pascal.

L'esprit de Loyola, Pascal l'a reçu dans les ouvrages de ces jésuites qu'il combattit; mais peut-être a-t-il senti en ces casuistes des maladroits qui détruisaient l'esprit primitif d'Ignace.

Dans les lettres d'Ignace de Loyola — de saint Ignace — il y en a une que jamais nous n'avons pu oublier en étudiant l'âme de Pascal, et c'est celle qu'il adressa de Rome, le 26 mars 1553, aux Pères et aux Frères de la Compagnie de Jésus de Portugal, celle où il établit les trois degrés d'obéissance. Le premier « consiste à exécuter ce qui est ordonné, et qui ne mérite pas le nom d'obéissance, car il n'atteint pas à l'excellence de cette vertu ». Le deuxième consiste à « faire sienne (sienne propre) la volonté du supérieur, de façon qu'il y ait non seulement exécution quant au résultat, mais conformité dans le sentiment, avec un même vouloir et un même non-vouloir ». Le troisième degré d'obéissance, et le plus élevé, est celui de l'obéissance d'entendement ou de jugement, où « non seulement on *veut* avec son supérieur, mais où l'on *sent* avec lui, soumettant son propre jugement au sien ». C'est-à-dire croire vrai ce que le supérieur déclare vrai. Et, pour faciliter cette obéissance en la rendant rationnelle par un processus sceptique (la *scepsis* est le processus de rationalisation de ce qui n'est pas évident)[1], les jésuites ont inventé un probabilisme contre lequel se dressa Pascal. Et il se dressa contre lui, parce qu'il le sentait au dedans de lui-même. Le fameux argument du pari est-il autre chose qu'un argument probabiliste?

La raison rebelle de Pascal résistait au troisième degré d'obéissance, mais son sentiment l'y portait. Lorsqu'en 1705 la bulle de Clément XI *Vineam Domini Sabaoth* déclara qu'en présence de faits condamnés par l'Église le silence respectueux ne suffit pas, mais qu'il faut croire de cœur que la décision est fondée en *droit* et en *fait*, Pascal se serait-il soumis, s'il eût vécu encore?

Pascal, qui se sentait intérieurement si peu soumis, qui n'arrivait

1. Le sens que je donne à ce mot *scepsis*, ou σκέψις, diffère assez sensiblement de celui qu'on donne ordinairement au terme *scepticisme*, du moins en Espagne. *Scepsis* signifie *recherche*, non *doute*, à moins qu'on n'entende par là le doute méthodique à la manière de Descartes. Le sceptique, en ce sens, s'oppose au dogmatique comme l'homme qui cherche s'oppose à l'homme qui affirme avant toute recherche. Le sceptique étudie pour voir quelle solution trouver, ce qui peut bien être n'en pas trouver; le dogmatique cherche seulement des preuves pour appuyer un dogme auquel il a adhéré avant de les trouver. L'un aime la chasse, l'autre la prise. C'est en ce sens qu'il faut prendre le mot « scepticisme » lorsque je l'applique ici aux jésuites et à Pascal, et c'est en ce même sens que je dénomme le probabilisme un « processus sceptique ».

pas à dompter sa raison, qui était peut-être persuadé, mais non convaincu des dogmes catholiques, se parlait à lui-même de soumission. Il se disait que celui qui ne se soumet pas *où il faut* n'entend point la force de la raison (268). Mais ce mot *falloir*? Il se disait que la soumission est l'usage de la raison, en quoi consiste le véritable christianisme (269), que la raison ne se soumettrait pas si elle ne jugeait qu'il y a des occasions dans lesquelles elle doit se soumettre (270), mais aussi que le Pape hait et craint les savants qui ne lui sont pas soumis par vœu (873), et il se dressait contre le futur dogme de l'infaillibilité pontificale (876), dernière étape de la doctrine jésuite de l'obéissance de jugement, base de la foi catholique.

Pascal voulait se soumettre, il se prêchait à lui-même la soumission, cependant qu'il cherchait *en gémissant*, qu'il cherchait sans trouver, et que le silence éternel des espaces infinis l'effrayait. Sa foi était persuasion, mais non conviction.

Sa foi ? Mais à quoi croyait-il ? Tout dépend de ce qu'on entend par foi et par croire. « C'est le cœur qui sent Dieu, et non la raison. Voilà ce que c'est que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison » (278). Ailleurs, il nous parle des « personnes simples qui croient sans raisonner », et il ajoute que « Dieu leur donne l'amour de soi et la haine d'eux-mêmes ; il incline leur cœur à croire », et ensuite qu' « on ne croira jamais d'une créance utile et de foi, si Dieu n'incline le cœur » (284). Créance utile ! Nous voilà encore dans le probabilisme et le *pari*. Utile ! Ce n'est pas sans raison qu'ailleurs il écrit : « Si la raison était raisonnable... » (73). Le pauvre mathématicien, roseau pensant, qu'était Pascal, Blaise Pascal, pour qui Jésus a versé telle goutte de son sang en pensant à lui dans son agonie (*Le mystère de Jésus*, 553), le pauvre Blaise Pascal cherchait une « créance utile » qui le sauvât de sa raison. Et il la cherchait dans la soumission et l'habitude. « Cela vous fera croire et vous abêtira. — Mais c'est ce que je crains ! — Et pourquoi? Qu'avez vous à perdre ? » (233). Qu'avez-vous à perdre ? Voilà l'argument utilitaire, probabiliste, jésuite, irrationaliste. Le calcul des probabilités n'est que la rationalisation du hasard, de l'irrationnel.

Pascal croyait-il ? Il voulait croire. Et la volonté de croire, le *will to believe*, comme a dit William James, un autre probabiliste, est l'unique foi possible chez un homme qui a l'intelligence des mathématiques, une raison claire et le sens de l'objectivité.

Pascal se soulevait contre les preuves rationnelles, aristotéliques, de l'existence de Dieu (242), et faisait remarquer que « jamais auteur canonique ne s'est servi de la nature pour prouver Dieu » (243) ; quant aux trois moyens de croire qu'il signalait, la raison, la coutume et l'inspiration (245), il suffit de le lire en ayant l'esprit libre de préjugés pour sentir que lui, Pascal, n'a pas cru avec la raison, n'a jamais pu, quoique le voulant, arriver à croire avec la raison, ne s'est jamais convaincu de ce dont il était persuadé. Et ce fut là sa tragédie intime. Et il a cherché son salut dans un scepticisme qu'il aimait, contre un dogmatisme intime qu'il souffrait.

Dans les canons du Concile du Vatican, le premier texte qui fut dogmatiquement déclaré infaillible, l'anathème est lancé contre celui qui nie qu'on puisse démontrer rationnellement, scientifiquement[1] l'existence de Dieu, quand bien même celui qui le nie croit en Dieu. Cet anathème n'aurait-il pas atteint Pascal? On peut dire que Pascal, comme tant d'autres, ne croyait peut-être pas que Dieu *ex-siste*, mais qu'il *in-siste*, qu'il le cherchait dans le cœur, qu'il n'en eut pas besoin pour son expérience sur le vide, ni pour ses travaux scientifiques, et qu'il en avait besoin pour ne pas se sentir, faute de Lui, anéanti.

La vie intime de Pascal apparaît à nos yeux comme une tragédie. Tragédie qui peut se résumer dans ces mots de l'Évangile : « Je crois, aide mon incrédulité » (Marc, IX, 23). Ce qui, évidemment, n'est pas proprement croire, mais vouloir croire.

La vérité dont nous parle Pascal, quand il parle de « connaissances de cœur », ce n'est pas la vérité rationnelle, objective, ce n'est pas la réalité. Et il le savait. Tout son effort tendit à créer, sur le monde naturel, un autre monde, surnaturel ; mais était-il convaincu de la réalité objective de cette surnature? Convaincu, non ! Persuadé, peut-être. Et il se sermonnait lui-même.

Quelle différence y a-t-il entre cette position et celle des pyrrhoniens, de ces pyrrhoniens qu'il a tant combattus parce qu'il se sentait intimement pyrrhonien lui-même? Il y a celle-ci, que Pascal ne se résignait pas, ne se soumettait pas au doute, à la négation, à la *scepsis*, qu'il avait besoin du dogme et le cherchait en s'abêtissant. Et sa logique n'était pas une dialectique, mais une polémique ; il ne cherchait pas une synthèse entre la thèse et l'antithèse ; il restait,

1. « Naturali rationis humanae lumine certo cognosci posse. »

comme Proudhon, un autre pascalien à sa manière, dans la contradiction. « Rien ne nous plaît que le combat, mais non pas la victoire » (135). Il craignait la victoire, qui pouvait être celle de sa raison sur sa foi. « La plus cruelle guerre que Dieu puisse faire aux hommes en cette vie est de les laisser sans cette guerre qu'il est venu apporter » (498). Il craignait la paix, et pour cause ! Il craignait de se rencontrer avec la nature, qui est la raison.

Mais en un homme, en un homme véritable et complet, en un être rationnel qui a conscience de sa raison, la foi existe-t-elle qui reconnaît la possibilité de démontrer rationnellement l'existence de Dieu ? Le troisième degré de l'obéissance selon Ignace de Loyola est-il possible ? On peut répondre : sans la grâce, non. Et qu'est-ce que la grâce ? Une autre tragique échappatoire.

Quand Pascal s'agenouillait pour prier l'Être Suprême et sans parties (233), il lui demandait la soumission de sa propre raison. S'est-il soumis ? Il a voulu se soumettre. Et il n'a trouvé le repos qu'avec la mort et dans la mort. Et aujourd'hui il vit en ceux qui, comme nous, ont touché son âme toute nue avec la nudité de leur âme.

Salamanque, février 1923.

MIGUEL DE UNAMUNO.

L'Editeur-Gérant : MAX LECLERC.

Saint-Germain-lès-Corbeil. — Imp. Willaume.

